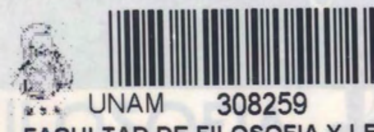
PATRICK ROMANELL

EL NEO-NATURALISMO NORTEAMERICANO



12



Facultad de Filosofía y Letras

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
DIRECCION GENERAL DE PUBLICACIONES

UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

Rector:

Dr. Nabor Carrillo

Secretario General:

Dr. Efrén C. del Pozo

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

Director:

Lic. Salvador Azuela

Secretario:

Juan Hernández Luna

CONSEJO TECNICO DE HUMANIDADES

Coordinador:

Dr. Samuel Ramos

Secretario:

Rafael Moreno

EDICIONES FILOSOFIA Y LETRAS

Opúsculos preparados por los maestros de la Facultad de Filosofía y Letras y editados bajo los auspicios del Consejo Técnico de Humanidades de la Universidad Nacional Autónoma de México.

1. *Schiller desde México*: Prólogo, biografía y recopilación de la Dra. M. O. de Bopp.

2. Agostino Gemelli: *El psicólogo ante los problemas de la psiquiatría.* Traducción y nota del Dr. Oswaldo Robles.

3. Gabriel Marcel: *Posición y aproximaciones concretas al misterio ontológico.* Prólogo y traducción de Luis Villoro.

4. Carlos Guillermo Koppe: *Cartas a la patria* (Dos cartas alemanas sobre el México de 1830). Traducción del alemán, estudio preliminar y notas de Juan A. Ortega y Medina.

5. Pablo Natorp: *Kant y la Escuela de Marburgo.* Prólogo y traducción de Miguel Bueno.

6. Leopoldo Zea: *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica.*

7. Federico Schiller. *Filosofía de la historia.* Prólogo, traducción y notas de Juan A. Ortega y Medina.

11. Henri Lefebvre: *Lógica formal y lógica dialéctica.* Nota preliminar y traducción de Eli de Gortari.

12. Patrick Romanell: *El neo-naturalismo norteamericano.* Prefacio de José Vasconcelos.

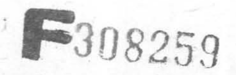
EL NEO-NATURALISMO NORTEAMERICANO

PATRICK ROMANELL

El Neo-naturalismo Norteamericano

Prefacio de
JOSÉ VASCONCELOS

MÉXICO, 1956



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

DIRECCION GENERAL
DE PUBLICACIONES

•

Printed and made in Mexico
Impreso y hecho en México
por la
Imprenta Universitaria
Bolivia 17 México, D. F.

NOTA PRELIMINAR DEL AUTOR

Los siguientes ensayos, que constituyen un intento hacia un nuevo naturalismo, provienen de un ciclo de cuatro conferencias dictadas primero en la Casa de la Cultura Ecuatoriana de Quito (febrero y marzo de 1956), y luego discutidas en la Universidad Nacional Autónoma de México (agosto y septiembre del mismo año).

Las cuatro conferencias sobre el neo-naturalismo norteamericano, se dieron originalmente en italiano en varias universidades de Italia durante el año académico 1952-53, cuando el autor era profesor visitante de Filosofía en la Universidad de Turín. Las conferencias italianas se publicaron en un volumen intitulado *Verso un naturalismo critico* (Torino, Taylor, 1953).

Tanto las conferencias en su versión castellana, como las italianas, fueron sustentadas bajo

los auspicios del Departamento de Estado de los Estados Unidos, dentro de su programa de intercambio cultural.

P. R.

PREFACIO

México debe especial gratitud a PATRICK ROMANELL *por su libro sobre el pensamiento filosófico mexicano, intitulado* La formación de la mentalidad mexicana *y publicado por El Colegio de México en 1954. Cuando a mí se me presentó, hace ya más de diez años, con cartas de la Universidad de Columbia, indicándome el motivo de su presencia en México —el encargo de escribir un libro sobre filosofía mexicana—, le respondí sin vacilar: "Pues se conoce que tienen ustedes mucho dinero allá en el Norte, porque le han dado la misión de escribir sobre la nada, puesto que no existe una filosofía mexicana o una filosofía que pudiera llamarse tal." Sin embargo, después de un año de paciente esfuerzo que siempre estuvo iluminado de simpatía, Romanell hizo el milagro de examinar esa nada*

y extraer de ella un volumen que a todos nos dejó sorprendidos, por su exactitud, por su penetración, por su imparcialidad y, en suma, por el sentimiento cordial que lo anima.

Romanell traía a México la preparación que le daba una permanencia de cuatro años en Panamá como catedrático de filosofía en la Universidad de aquel pequeño pero ilustre país. En México, Romanell pudo comprobar la afinidad del temperamento hispanoamericano. La buena voluntad inteligente, que en Panamá le abrió las puertas, le sirvió del mismo modo para asomarse a todos los secretos del alma mexicana.

Más tarde, el año que Romanell vivió en Italia enseñando filosofía norteamericana en la Universidad de Turín, y el viaje de vacaciones por España, sirvieron para que él acabase de confirmar, por propia experiencia, la vieja verdad de que estos pueblos que creó y civilizó España, son parte viva de la gran rama de la cultura humana que llamamos latinidad.

Después de su permanencia en Italia, Romanell volvió a su propio asiento en la Universidad de Texas, con residencia en Galveston. El ingreso de Romanell a la Universidad de Texas, tiene su propia historia. Se produjo hace unos diez años, en el campo filosófico de Norte-

américa, una interesante discusión que ha solido provocar sus ecos en nuestra propia Universidad mexicana. La ciencia moderna, en toda su ufanía de triunfos atómicos y química médica que ha prolongado notoriamente el promedio de la vida humana, necesita de la filosofía, no puede desarrollarse indefinidamente según sus propios lineamientos.

Un célebre doctor de la Facultad de Medicina de Galveston sostuvo la tesis de que bien podía la investigación moderna prescindir de Platón y de Aristóteles, de Kant y de Bergson. En defensa de la filosofía, surgió un joven adalid bien preparado en todas las disciplinas clásicas y profundo conocedor de la rama filosófica del neo-naturalismo norteamericano, que es precisamente el tipo de filosofía que no se aparta ni por un instante de la consideración de las nuevas verdades que ha traído al campo de la sabiduría moderna, el ejercicio de la ciencia productiva en el laboratorio y en la técnica aplicada. Este joven adalid fué Romanell.

La tesis de Romanell hizo ver la subordinación de todos los conceptos de la mente, de todos los hallazgos de la experiencia, al saber supremo que será siempre la filosofía. Y no porque la filosofía sea sólo razón a lo hegeliano, sino porque la filosofía es y debe ser un esfuerzo de uni-

ficación integral del saber, una síntesis de relaciones, un correlato del Todo. *Por eso la filosofía, según el neo-naturalismo, viene a complementar la labor de las ciencias.*

Romanell ha solido definirse a sí mismo como filósofo integral y así se nos manifiesta con estas cuatro brillantes lecciones que ahora tengo el honor de presentar al público de habla española. En ellas, Romanell nos da noticia del pensamiento de las figuras más representativas de la filosofía norteamericana. En seguida nos ofrece su propio punto de vista neo-naturalista: ha salido de su país bien provisto de su espíritu de simpatía para los demás hombres, que es la condición necesaria para entender sus posiciones y para juzgar en seguida los problemas con el criterio de universalidad que ha sido siempre la posesión del verdadero filósofo.

Una exposición coherente y cabal del pensamiento filosófico de Norteamérica, no había sido formulada hasta hoy, por lo menos para información del público de habla castellana. Se ha escrito mucho entre nosotros de figuras como William James, que tanta influencia tuvieron en nuestra propia filosofía. Y todo el mundo conoce la teoría educativa del filósofo Dewey, que predica el "aprender haciendo", tan característico de su nación. Pero seguramente son pocos los que

estén enterados del pensamiento de filósofos como Woodbridge y de su concepto de la Naturaleza como algo que nos ofrece la posibilidad de hacer algo. Las consecuencias de este posibilismo, las expresa Romanell con claridad y las juzga con criterio filosófico imparcial y comprensivo.

Otro de los grandes autores cuyo conocimiento esquemático debemos a Romanell, es William P. Montague, su maestro, el teólogo del movimiento neo-naturalista norteamericano. La primera década del siglo XX, *nos dice Montague, fué una época de insurrección y de cambio en la filosofía norteamericana, una rebelión contra el idealismo de Josiah Royce, y, en general, en contra del idealismo absoluto. El hombre, afirman los neo-naturalistas, "está dentro de la naturaleza, y no es un diosecillo aparte". El neo-naturalismo es también una reacción en contra del mecanicismo: "La ciencia no tuvo éxito al querer llevar a cabo, de una manera convincente, el programa mecánico, y hoy ningún físico cree en la posibilidad de su realización." Por lo mismo, la ciencia ya no constituye la busca de la certeza, algo que deba aceptarse fanáticamente. En consecuencia, "ciencia y religión, como tales, no son necesariamente irreconciliables"; son "formas diversas de organizar y evaluar los múltiples hechos de la experiencia". A este respecto, Woodbridge*

fué explícito: "Mirar a través de un telescopio no es la única experiencia válida que la naturaleza permite. La experiencia espiritual también constituye una experiencia de la naturaleza, y es ésta la sola experiencia que estimula e inspira el vivir."

Con estas rápidas citas, basta para darse cuenta de la distancia que separa al pensamiento filosófico norteamericano de todo ese pensar de segunda, raquítico, mediocre y anticientífico que es el marxismo y su antecedente, el naturalismo a lo siglo XVIII.

Muy interesantes son las páginas de Romanell y su interpretación del neo-naturalismo norteamericano, del cual es él mismo uno de los representativos más auténticos.

Morris R. Cohen es acaso la figura más interesante del pensamiento norteamericano reciente. Su tesis de la "polaridad", extraída de lo más recóndito del saber científico sobre la naturaleza, nos descubre una de esas categorías específicas de la conciencia. Intuiciones fundamentales que nos ponen de manifiesto uno de los ejes nerviosos del sistema dinámico universal. Intuiciones esenciales como la del "yen" y el "yin" de la filosofía china, y, en resumen, nos inclinamos a pensar, idénticas a la teoría del ritmo, que es un proceso de contrastes encaminados a alcanzar,

por medio de la coordinación, un tipo de armonía constructiva creadora.

Propiamente nada tiene qué ver esto con la dialéctica hegeliana abstracta, dado que el hegelianismo tradicional es una interpretación desviada y errónea del principio de polaridad. Porque los elementos abstractos que forman la tesis y la antítesis de la dialéctica hegeliana, no pueden producir otra cosa que la síntesis estéril.

La polaridad es otra cosa: la polaridad se inicia en el átomo con la carga positiva que determina las reacciones de la negativa, y se repite en el ánimo en las funciones de la voluntad que son vivas y no abstractas. En la penetración de todos estos misterios de una lógica orgánica, Morris Cohen nos ha dejado una valiosa contribución.

Meditando en este gran pensador que es Cohen, se da uno cuenta de la responsabilidad que pesa sobre los directores de las Facultades de Filosofía de la América Latina, que han atiborrado las cabezas de nuestros universitarios con los supuestos y las reducciones más o menos husserlianas del idealismo alemán, sin dejarles una sola hora durante la cual pudieran haberse enterado del pensamiento vivo y coherente de un Morris Cohen, tan lejano del otro Cohen, el de los neo-kantianos. Con razón el neo-naturalismo norte-

americano se pronuncia contra la "bifurcación" iniciada por Descartes entre el hombre y la naturaleza, y llama a Descartes "el padre de la confusión moderna", porque dice con Romanell: "El hombre no puede entender el mundo saliéndose de él, sino permaneciendo en él." El neo-naturalista insiste en mantener "la continuidad del hombre y de la naturaleza".

Por sólo sus explicaciones del pensamiento de Morris Cohen, de Montague y de Woodbridge, el librito de Romanell que tengo el honor de prologar, llegará a ser un tesoro para el estudiante hispanoamericano. Le abre horizontes nuevos.

Por lo que hace a la posición personal del pensador Romanell, también es muy interesante el trabajo de nuestro autor.

Romanell insiste, en este libro, en una tesis que ya desarrolló brillantemente en su libro sobre el pensamiento filosófico mexicano, a saber: que lo característico del neo-naturalismo norteamericano se encuentra en su actitud épica *hacia el mundo. En otras palabras, y generalizando con nuestro autor: que el desarrollo del pueblo norteamericano, tomando como tipo el pionero de la conquista de Far West, y en general el portentoso desarrollo de Norteamérica, obedece a un ritmo épico — por épico se entiende un esfuerzo opti-*

mista y victorioso. En tanto que nosotros, en el Sur, nos mantenemos fieles al sentido trágico de la vida, que supone la necesidad de elegir entre bienes relativos y que apunta más bien al fracaso que al éxito.

Sin negar la verdad de la tesis aplicada, por ejemplo, al último siglo de nuestra historia, durante el cual los Estados Unidos crecen prodigiosamente y México, Brasil y el Perú, se reducen a la insignificancia como potencias mundiales, habría que hacer una aclaración importante: la posición épica, igual que la posición trágica, no son actitudes que una raza pueda adoptar a voluntad o que dependan siquiera de su temperamento.

Antes que los pioneros del Far West, actuaron en este continente los bandeirantes del Brasil y los misioneros y conquistadores españoles de los siglos XVI *al* XVIII, *que tuvieron por norma el sentido épico y crearon la Nueva España, el Perú virreinal y el Brasil de Don Pedro. Países que en su época superaron a los Estados Unidos, en la misma forma evidente en que por entonces España y Portugal superaban a Inglaterra. Cuando aparecen en la historia los elementos que habían de producir la revolución industrial, ni España ni Portugal se hallaban en condiciones de aprovecharlos: carecían de combustible. Fueron enton-*

ces Inglaterra y los Estados Unidos, con sus grandes reservas de hulla y de acero, los que lanzaron al mundo a la nueva etapa de poderío que todavía prevalece.

De esta suerte vemos que cada raza, cada pueblo, en el período de su desarrollo, o más bien dicho, en el momento en que le toca realizar su destino histórico, tiene que adoptar la posición épica, se exalta y la cumple. En cambio, la posición trágica, corresponde al período de la consumación de la tarea, que es siempre melancólica porque ninguna realización satisface la ilusión puesta en ella.

Es oportuno advertir que los ensayos del doctor Romanell tendrán resonancia especial en nuestro mundo hispanoamericano, porque responden a una pregunta que se hace con frecuencia la opinión y es la de saber cuál es el pensar íntimo, en una palabra, la filosofía real de la gran nación que en estos momentos encarna y dirige los destinos del Occidente. Afortunadamente, la doctrina que Romanell manifiesta, representa un humanismo derivado de las más altas tradiciones culturales que nos son comunes, y orientado hacia un desarrollo moral generoso y libre.

Es necesario recordar que, en un país culto como los Estados Unidos, el sentir nacional se

manifiesta a través de sus filósofos. El mensaje de éstos confirma y garantiza la permanencia de una política de respeto a las garantías del hombre y de buena disposición internacional para todas las naciones.

Es un mensaje de optimismo, de justicia y de libertad.

JOSÉ VASCONCELOS

Capítulo I

PERFIL DEL NEO-NATURALISMO NORTEAMERICANO

Cualquier movimiento filosófico de interés actual resulta difícil de analizar aun dentro de las circunstancias más favorables. Esta dificultad se intensifica en el caso particular del movimiento neo-naturalista estadounidense. La razón de su mayor dificultad no sólo estriba en el hecho de que han aparecido diversas especies de naturalismo, desde comienzos del siglo, en los Estados Unidos de Norteamérica, sino a un motivo más propio: sus problemas específicos fueron fundidos, si no confundidos, con temas que poco o nada tenían que ver con una filosofía naturalista como tal. (El ejemplo clásico que en seguida acude a la mente es la encantadora mezcla de

elementos dualistas y naturalistas en la siempre nostálgica filosofía de George Santayana, poeta y profeta del movimiento naturalista norteamericano contemporáneo.) Sin embargo, pese a su dificultad, debemos tratar del asunto si queremos entender cuál es el movimiento más fidedigno y menos apologético del momento en los Estados Unidos. Con todo, en vista de que la mayor parte de la literatura que existe sobre dicho movimiento se refiere (por razones de polémica) a sus variedades, este ensayo aspira a determinar los rasgos naturalistas que ellas tienen en común. A fin de llegar a determinar sus características comunes, vale la pena analizar el movimiento desde tres ángulos: I) su antecedente histórico, II) su modo de análisis, III) su concepción del mundo.

I

"La primera década del presente siglo", recuerda William P. Montague, "fué una época de insurrección y de cambio en la filosofía norteamericana". [1] Sin embargo, a diferencia de los movimientos un tanto anteriores y más audaces, a saber, el pragmatismo y el realismo, el neo-naturalismo fué en efecto una reacción, más bien que

una abierta rebelión, en contra de las diversas formas de filosofía idealista (especialmente la de Royce) que prevalecían en las escuelas norteamericanas allá por las postrimerías del siglo XIX. Mientras que los pragmatistas y realistas atacaban el idealismo absoluto, principalmente por razones morales y epistemológicas, respectivamente, los naturalistas lo criticaban en el plano de la metafísica, insistiendo en que "el hombre está dentro de la naturaleza, y no es un diosecillo aparte". [2]

Es más, hablando de manera general, el naturalismo del siglo XX en los Estados Unidos fué una reacción contra la misma tradición de la cual arranca —la materialista—, tradición que empieza con los pre-socráticos y alcanza su culminación en el pensamiento europeo occidental durante la última mitad del siglo pasado. Para ser más exacto, el naturalismo norteamericano contemporáneo fué una reacción contra dos cosas que marchaban juntas y caracterizaban la forma dominante del naturalismo del siglo XIX, a saber, 1) un tipo de pensar reduccionista, el cual se reflejaba bien en los procedimientos científicos de entonces, y 2) un cuadro desolado de un "mundo ajeno", el cual se reflejaba acaso mejor que lo demás en la gran controversia de moda en aquel entonces sobre la teoría darwiniana de la evolución. En lugar

de las dos cosas contra las cuales se había reaccionado, la primera generación de neo-naturalistas estadounidenses substituyó, respectivamente, 1) una concepción más amplia de análisis filosófico y 2) una concepción más amigable en torno a la naturaleza y al hombre.

Con respecto a la primera, o consideración metodológica, el análisis filosófico se ensanchó en teoría en forma tal que pudiese ser adecuado para sus propios problemas, pero, al mismo tiempo, idéntico a la concepción más inclusiva y flexible del método científico que hizo su aparición a fines del siglo pasado, el cual desde entonces ha sido aplicado con buen éxito a todos los acontecimientos, ya culturales, ya físicos. En cuanto atañe a la segunda, o consideración cosmológica, el primer grupo de neo-naturalistas norteamericanos conceptuó a la naturaleza como "el hogar del hombre", y al hombre como "un hijo de la naturaleza", en quien "todo lo ideal posee una base natural, y todo lo natural un desarrollo ideal". [3] En resumen, a la luz de la historia de la filosofía occidental, podemos decir que lo que aconteció fué lo siguiente: la teoría de Demócrito sobre la naturaleza —"únicamente los átomos y el vacío son reales"— fué abandonada por los actuales naturalistas norteamericanos, y reemplazada con nue-

vas y sutiles formas de perspectiva aristotélica, spinoziana y baconiana.

Este cambio en *Weltanschauung* se relaciona íntimamente con la historia de la ciencia moderna, especialmente con los avances revolucionarios efectuados en el campo mismo que fué el baluarte original del viejo naturalismo — la física. La declinación de la clásica concepción mecánica de la naturaleza dentro de la metafísica contemporánea, está definitivamente vinculada —si no del todo, en una de sus consecuencias— con su descrédito en la nueva física de la relatividad y de los cuantos. "La ciencia no tuvo éxito", cuentan Einstein e Infeld, "al querer llevar a cabo, de una manera convincente, el programa mecánico, y hoy ningún físico cree en la posibilidad de su realización". [4] El nuevo mundo de la física nuclear es tan distinto del antiguo de la física newtoniana, que la audaz pero desolada fe de un Laplace en el determinismo mecánico universal, parece completamente fuera de lugar en el presente estado de cosas.

Las "revoluciones" en el campo de la teoría física contemporánea, junto con los nuevos adelantos de la lógica y de la matemática, tales como el descubrimiento de las lógicas no-aristotélicas y las geometrías no-euclidianas, han sido sin duda

factor importante en el cambio radical de actitud, por parte de muchos pensadores contemporáneos, hacia el entero asunto de la ciencia. Para el tipo de pensador naturalista del siglo XX, la ciencia ya no constituye "la busca de la certeza" —algo que ha de aceptarse fanáticamente como si fuese un Evangelio—, sino más bien algo para gozarse, explorarse y utilizarse. De consiguiente, ciencia y religión *como tales* no son necesariamente irreconciliables; por el contrario, son diversas formas de organizar y evaluar los múltiples hechos de la experiencia. Valga un ejemplo: el firmamento no sólo está abierto a la posibilidad de la ciencia mediante el telescopio, sino también a la posibilidad de la religión a través del culto. Como anota F. J. E. Woodbridge: "Mirar a través de un telescopio no es la única experiencia válida que la naturaleza permite. La experiencia espiritual también constituye una experiencia de la naturaleza, y es ésta la sola experiencia que estimula e inspira el vivir. Así debe enseñar el naturalismo cuando intenta ser una guía filosófica para la humanidad." [5]

Además, expresar con el poeta que "la luna es la reina de la noche", vale para un filósofo completamente naturalista exactamente tanto como indicar con el astrónomo que "la luna es un

satélite de la tierra", no obstante que los dos enunciados, por supuesto, comportan distintos sentidos. Siendo así, la ciencia no es más reveladora de las posibilidades de la naturaleza que el arte o, por lo mismo, que cualquier otro aspecto de la experiencia humana. La ciencia es indubitablemente un instrumento indispensable para la solución de los problemas humanos, pero el hombre no puede salvar toda su "alma" entrando simplemente en el Reino de la Ciencia: necesita belleza, santidad, justicia y sabiduría, tanto como verdad científica. En efecto, los hombres de nuestra época no solamente han de resolver los problemas teóricos de la maquinaria mundial, sino —y esto es lo que se vuelve cada vez más serio— deben también resolver los problemas prácticos de la maquinaria industrial.

Este último punto se ha hecho amargamente notorio a través de los acontecimientos sociales de la presente centuria — centuria cuya primera mitad se tiñó, sin necesidad, con la sangre de dos guerras mundiales, para no hablar de una tercera que pueda estar en ciernes. Como resultado de todas las ilusiones de nuestra confusa era, algunos de nosotros por lo menos hemos aprendido a vivir sin ilusiones y a considerarlo todo, inclusive la ciencia —que solía escribirse con C ma-

yúscula—, *cum grano salis.* En síntesis, los naturalistas norteamericanos contemporáneos, habiendo sacado provecho de su más vasta cantidad de experiencia, tanto con las limitaciones como con los avances de la ciencia, han sido capaces, por virtud de su mentalidad histórica, de examinar sus resultados desde una perspectiva más amplia y más crítica.

II

El naturalismo estadounidense contemporáneo se acerca a la teoría de la naturaleza desde el hecho del *vivir*, antes que desde el hecho del *dudar*, debido a la razón evidente de que al examinar la naturaleza ésta se manifiesta como un sistema dinámico y productivo de procesos relacionados entre sí. Tal punto de partida evita la clásica "bifurcación" entre el hombre y la naturaleza, expresada magistralmente por Descartes, "el padre de la confusión moderna". El hombre no puede entender el mundo saliéndose de él, sino permaneciendo en él. Así, la naturaleza no representa un problema para el filósofo naturalista; al contrario, la naturaleza constituye el objeto de todos los problemas genuinos (excepto los de las ciencias formales). De aquí la suprema suposición (inde-

mostrable) que está subentendida en cualquier filosofía naturalista: *No hay nada que no sea naturaleza.*

La actividad del hombre como *penseur* es cierta clase especial de interacción con su medio ambiente, cuyo resultado consiste en el descubrimiento de las leyes de la naturaleza. Todos los filósofos naturalistas, inclusive quienes han recurrido a la "fe animal", creen que, bajo condiciones apropiadas, el reino de la verdad y el reino de la naturaleza coinciden. Según el neo-naturalista, la mente humana no *crea* las leyes de la naturaleza, sino las *re*-crea, en el sentido de que intenta reproducir mediante el conocimiento la misma estructura que sirvió para su formación. Esta teoría realista-naturalista del conocimiento difiere no sólo del idealismo ortodoxo, difiere también del empirismo tradicional, en cuanto insiste en que la mente del hombre no es ni creadora ni pasiva, sino más bien operativa. La colaboración intelectual del hombre con el medio ambiente, resulta en su descubrimiento de que los hechos de la naturaleza están controlados por diversas clases de leyes ("relaciones invariables"), que van de lo mecánico a lo espiritual. Tal descubrimiento, que obviamente no es producto del razonamiento puro, conduce a la concepción de *niveles* de la naturaleza

—materia, vida, espíritu—, cada uno de los cuales está controlado por leyes que le son peculiares, como también por las comunes a todos los niveles. El tipo de concepción naturalista que acabamos de formular, dando énfasis a las consideraciones opuestas que es menester tener en cuenta al tratar de los diversos niveles de la naturaleza, comprende cierto tipo general de procedimiento que bien puede llamarse *análisis dialéctico*. De consiguiente, podemos denominar al naturalismo norteamericano contemporáneo, desde el punto de vista de su modo de análisis, *naturalismo dialéctico*. (Huelga decir que el naturalismo dialéctico no es ni el idealismo dialéctico del hegeliano ni el materialismo dialéctico del marxista.)

El análisis dialéctico se caracteriza por lo que Morris R. Cohen denomina "el principio de polaridad", a saber: "*Opuestos* tales como la inmediación y la mediación, la unidad y la pluralidad, lo estático y lo flúido, la substancia y la función, lo ideal y lo real, lo efectivo y lo posible, etc., como los polos norte (positivo) y sur (negativo) de un imán, *todos se implican recíprocamente cuando son aplicados a cualquier entidad significativa.*" [6] El principio contrario, característico de un *análisis reduccionista*, puede calificarse como el "principio de insularidad". Este último principio

significa que los opuestos son, no solamente distintos, sino separados unos de otros, y por consiguiente se concede preferencia, en el análisis de un determinado objeto de investigación, a uno u otro de los elementos aislados. "Se explican los acontecimientos", comenta John Dewey, "como si un factor u otro en la interacción constituyesen la única causa". [7] Aun la más somera ojeada que echemos a la historia de la filosofía revelará en seguida el predominio de una actitud exclusivista, y de ahí la abundancia de simplificaciones excesivas de la existencia, cuya complejidad desconoce la imaginación por razones emotivas, estéticas y morales.

Este ensayo intenta ilustrar la dialéctica neonaturalista, aplicándola al campo de la metafísica. Sin embargo, antes de seguir, hay dos cosas que debemos tener en cuenta con respecto al principio dialéctico implícito, si no enteramente explícito, dentro del naturalismo norteamericano contemporáneo.

La primera es que la técnica de la polaridad, siendo un instrumento puramente lógico, no es más que "un principio heurístico que dirige nuestra indagación en la búsqueda de explicaciones adecuadas", [8] para citar las palabras del comentario hecho por quien formuló ese principio. Esto

es quizás decir lo que es obvio, pero es importante decirlo de todos modos, siendo lo que es la historia de la filosofía. Dicha técnica, sin duda, suministra el modelo general mediante el cual los problemas filosóficos pueden ser aclarados y las respuestas unilaterales a ellos pueden ser evitadas. Pero la lógica formal, por sí sola —como muy bien lo sabía ese impecable lógico que fué Morris Cohen y no podemos olvidarlo quienes recibimos su influencia—, no puede resolver ningún problema que no sea el suyo propio. El majestuoso fracaso del viejo Hegel (el más joven tenía más criterio) al deducir la totalidad de la existencia de su cabeza, es paradigma memorable en la historia.

La segunda cosa que debemos recordar es que la posesión de un instrumento lógico, como el principio de polaridad, no indica automáticamente cómo se debe emplear en lo concreto. En lo abstracto, el análisis dialéctico significa *que* hay alternativas en cualquier problema filosófico. Pero sólo consultando la materia en cuestión podemos llegar a descubrir *cuáles* son las alternativas particulares en cada problema filosófico. Es menester la investigación empírica a fin de determinar cuáles son los factores específicos de interacción en una situación dada. Resumiendo, un problema

no puede resolverse ni en nuestra cabeza ni en el vacío. No hay un camino real hacia la verdad, según se dice.

La historia de la filosofía occidental muestra que las simplificaciones excesivas en la teoría metafísica han sido de cuatro clases generales: 1) materialismo, 2) idealismo, 3) dualismo y 4) fenomenismo. Conforme a la dialéctica neo-naturalista, cada uno de estos posibles tipos de metafísica tradicional comete *la falacia del exclusivismo* — falacia que nace de cierta tendencia de considerar un determinado grupo de categorías como única base de interpretación. Tal falacia es inherente al mismo principio de insularidad, en cuanto los factores de interacción están aislados unos de otros en teoría como si lo estuviesen de hecho. Por ejemplo, el materialismo (o naturalismo reduccionista) trata de aplicar las categorías de las ciencias *inorgánicas* a la totalidad de la existencia. Y el dualismo (o vitalismo) intenta, por otra parte, hacer lo mismo con las categorías de las ciencias *orgánicas*. La concepción jerárquica de la naturaleza del naturalista dialéctico significa que los diversos niveles de la realidad requieren un adecuado conjunto de categorías para su cabal explicación. En el dominio de la materia "inerte", lo que cuenta parece ser el comportamiento mecá-

nico de las partículas elementales. Mas en el dominio de la vida, especialmente en su encarnación humana, lo que más cuenta es el comportamiento teleológico de *todo* el organismo. Con respecto a la polémica clásica entre el materialismo y el vitalismo, el naturalista dialéctico arguye, en calidad de mediador, que muy a pesar de que las leyes de la mecánica constituyen la condición *necesaria* para explicar las propiedades más *comunes* de todos los acontecimientos, no representan, por otra parte, la condición *suficiente* para explicar todas sus propiedades *específicas*. Matemáticamente hablando, todos los procesos naturales no forman necesariamente "grupos aditivos", en donde las propiedades de los elementos en combinación se puedan deducir de las propiedades de los elementos aislados. ¿Por qué no pueden los cuerpos vivientes, al mismo tiempo que son de hecho inteligibles como *cuerpos* en términos de leyes físico-químicas, ser sólo inteligibles en términos de leyes adicionales —específicamente biológicas— en lo que atañe a sus caracteres *vivientes*? Enunciada así la cuestión, la respuesta está sujeta al procedimiento experimental, porque el "algo más" o el "factor de relación" en los seres vivientes pueden comprobarse de aquí en adelante

lo mismo que las leyes físico-químicas ya establecidas.

Los análisis que caracterizan el método del movimiento neo-naturalista estadounidense son todos aplicaciones del principio de polaridad. ¿Qué sucede cuando dicho método polar se aplica a la más compleja de las disciplinas intelectuales? Sucintamente expuesto, el resultado es el siguiente: Las afirmaciones opuestas, formuladas por las cuatro teorías primarias de la metafísica, son reinterpretadas como diferentes *aspectos* de las cosas que existen. Procediendo así, las falsas alternativas en oposición necesaria se transforman en distintos aspectos de la naturaleza como totalidad. Como teorías extremas, las diversas alternativas son incompatibles entre sí y con los hechos. Su carácter exclusivista sirve únicamente para intensificar nuestros prejuicios, no para aclarar la existencia misma, sea humana o de otra índole. De acuerdo con el análisis de tipo dialéctico, las diferencias entre las polaridades contendientes de la filosofía son, si rigurosamente se examinan, diferencias de *perspectiva,* no de contenido objetivo. Ahora, cuando los puntos de vista unilaterales, característicos de la filosofía tradicional, son lógicamente transformados en aspectos de la existencia, el resultado neto es que en seguida se des-

pojan de sus falsas y negativas pretensiones, eliminando de tal modo la razón para su incompatibilidad original. Como un par de tijeras, para utilizar una figura metafórica de Morris Cohen, cumple su función de cortar mediante el movimiento de sus dos hojas en direcciones opuestas, asimismo el principio de polaridad realiza la función de comprensión, conduciéndonos a la "pluralidad de los aspectos", que es "un rasgo esencial de las cosas que existen". [9] En lo que sigue haremos breve mención de los aspectos específicos de la realidad que se pueden derivar de cada una de las cuatro teorías típicas de la metafísica tradicional, y que pueden ser incorporados al proceso de mediación neonaturalista. Tal consideración revelará concretamente el papel especial desempeñado por el movimiento naturalista norteamericano contemporáneo, en su calidad de *mediador* de la filosofía.

A. El materialismo provee el aspecto *físico* de todas las cosas de la existencia. Contemplando la naturaleza cual si fuese un edificio de varios pisos, es posible decir que la materia es su cimentación sólida. Todos los acontecimientos naturales tienen bases materiales. Todos los cuerpos, desde las estrellas hasta los hombres, son máquinas de alguna clase. La debilidad de la antigua teoría

materialista radica en que su análisis de tipo reduccionista *elimina* la diferencia que existe entre la maquinaria de las estrellas y la de los hombres. El materialismo tradicional puede explicar la *materia* pero no al materia*lista*. La naturaleza ¡ay! abarca aun al materialista como una de sus encarnaciones materiales.

B. El idealismo proporciona el aspecto *mental*, por lo menos, de todas las cosas más elevadas de la existencia. Que los hombres se comportan de modo consciente y persiguen fines, es un hecho tan evidente de la naturaleza —siendo la naturaleza humana carne y hueso de ésta— como el de que los átomos se mueven y los pájaros cantan. La falta del idealismo como tal radica, por decirlo así, en que sitúa la carreta delante del caballo. La actividad espiritual no es el resultado de espíritus sin cuerpo, después de todo, sino de ciertas determinadas cosas materiales. La hipótesis de espíritus sin cuerpo, o del Espíritu con E mayúscula, no es experimentalmente genuina, puesto que no puede ser ni refutada ni verificada. El lugar del espíritu está *existencialmente* en la naturaleza, y no a la inversa. Pues el espíritu es una manifestación histórica de la naturaleza bajo determinadas condiciones.

C. El dualismo suministra el aspecto *diferencial* de los seres orgánicos e inorgánicos de la existencia. Su fuerza radica en el hecho de que la diferencia entre las dos formas de la naturaleza no puede ser eliminada. Su vulnerabilidad como teoría, sin embargo, estriba en que acude a entidades míticas, tales como el *élan vital*, a fin de explicar dicha diferencia. Todo el hablar vago del tipo de pensador neovitalista, en años recientes acerca de la categoría de "organismo", se debe a "la confusión radical" [10] entre el significado estrictamente científico de "mecánica" (el estudio de las masas en movimiento) y el sentido estrictamente metafísico del "mecanismo" (principio de causalidad o determinismo racional). (El determinismo *racional* —"mecanismo"— no debe confundirse con el determinismo *mecánico* —"mecanicismo"—.) Por supuesto, la naturaleza según la conocemos no se puede hacer *completamente* inteligible en términos de principios mecánicos. Pero, ¿se la puede hacer tal sin suponer algún principio racional de orden causal? En resumen, no estando por definición sujetas al procedimiento experimental, las entidades del dualista o del vitalista son como las venerables "causas finales", descritas por Francis Bacon cual "vírgenes vestales consagradas a los dioses, pero estériles".

D. Finalmente, el fenomenismo provee el aspecto *experiencial* de todas las cosas de la existencia. Su punto fuerte es el insistir en que, cualesquiera sean las cosas en sí mismas, al menos son para nosotros, según las salvadoras palabras de John Stuart Mill, "posibilidades permanentes de sensación". Sin embargo, lo vulnerable del fenomenista está precisamente en que basa toda su tesis en esta dificultad insuperable de índole psicocéntrica a la que se sujetan todas nuestras percepciones de las cosas. ¿Por qué la naturaleza de las cosas en sí mismas debería ser o inconmensurablemente diferente de sus apariencias en nuestra experiencia o, por el contrario, ser nada más que sus apariencias? ¿No es posible un *tertium quid*? De todas maneras, la misma "corriente de la experiencia" no sabría dónde fluir sin nuestra robusta fe en la substancia. Pues la experiencia es siempre experiencia de alguna *cosa*, no solamente de sí misma.

III

La filosofía es, en el fondo, la tenaz búsqueda de una interpretación crítica y comprensiva del mundo en que vivimos, nos movemos y somos. Ahora bien, ¿cuál es la interpretación que hace

el neo-naturalismo norteamericano del universo y del puesto que ocupa el hombre en él? Una válida filosofía naturalista, contestaría Woodbridge, mantiene "que el mundo no existe para ningún otro fin que no sea el suyo propio. Existe *como algo que ha de ser experimentado a fin de descubrir las posibilidades que ofrece su existencia.* Metafísicamente considerado, el mundo es muy semejante al mundo de los niños, de los poetas y del hombre de la calle: *algo de lo cual se puede hacer algo; y hacer algo de él* es precisamente lo que cada cosa aspira a realizar, desde los átomos al hombre. La naturaleza no es una creación, sino el desafío y la oportunidad para crear. No es enemiga de nadie. Es como un Dios que ama a todos sus hijos por igual, mostrando su preferencia sólo a medida que el impulso de crear se extiende más y más." [11] En resumen, según el neo-naturalismo de los Estados Unidos, la naturaleza puede definirse como un reino de *posibilidades.*

Advierto, en este punto, que a Woodbridge le gustaba definir la naturaleza como un reino de "propiedades". Prefiero el término "posibilidades" al suyo que es aristotélico, en primer lugar porque éste expresa más adecuadamente todo lo que él mismo decía, pero que jamás logró desarro-

llar, y, ademâs, porque comprende todo lo que el movimiento neo-naturalista estadounidense denota, pero no enuncia con suficiente claridad. En cualquier caso, ¿en qué sentido se emplea aquí la palabra "posibilidades"? El sentido es muy claro —dado el contexto del pasaje citado del artículo básico de Woodbridge, "The Nature of Man"—: el término "posibilidades" no se utiliza en su estricto sentido lógico, sino en el más alto sentido *práctico* (o *artístico*), esto es, como "algo de lo cual se puede hacer algo".

Ahora bien, para ir al meollo del asunto, ¿qué tipo de actitud frente al mundo está implícita en esta concepción "practicista" de posibilidad? La respuesta es, poéticamente hablando: la actitud *épica*. Pues lo que caracteriza la actitud épica ante el mundo es su interés, siguiendo a Woodbridge, de "hacer algo de él". Luego, lo que caracteriza la actitud naturalista del pensamiento norteamericano reciente, y lo hace tan norteamericano, es precisamente el mismo interés. En efecto, adoptando la frase clave de John Fiske, no es simple exageración poética declarar que el naturalista norteamericano contemporáneo considera al mundo como "la épica de la naturaleza". [12] Podemos concluir, entonces, que el rasgo "característicamente norteamericano" de la visión del mundo del

naturalismo contemporáneo en los Estados Unidos, es su llamamiento a las "posibilidades" en el sentido épico. (Que yo sepa, el único filósofo contemporáneo que ha tomado en serio esta categoría de la posibilidad, desde un punto de vista *normativo*, es el italiano Nicola Abbagnano. Empero, siendo un buen "existencialista positivo", Abbagnano emplea la indicada categoría en su significado más trágico, esto es, se muestra más plenamente enterado que los naturalistas estadounidenses, de que la vida del hombre está sujeta tanto a las posibilidades del fracaso como a las del éxito.) [13]

Dada esta teoría "posibilista" de la naturaleza en general, ¿qué es el hombre para el naturalista actual de los Estados Unidos? Para él, el hombre representa un peculiar "hijo de la naturaleza". Pero ¿qué entiende al llamarlo *hijo de la naturaleza*? Negativamente, quiere decir que el hombre no es ni un hijo de Dios que vive en un mundo sobrenatural, ni tampoco un huérfano que vive en un "mundo ajeno". De modo positivo, quiere decir que el hombre es por nacimiento tan ciudadano natural del cosmos como cualquier otro hijo de la naturaleza. El hombre es una expresión de la naturaleza porque es hueso de sus huesos y carne de su carne. Su capacidad de pensar, ver-

bigracia, con que se distingue de los demás hijos de la naturaleza, es tan natural como su poder de caminar —que comparte con los animales— debido a que las dos capacidades o posibilidades se manifiestan en el mismo universo tempo-espacial. Las actividades intelectuales y prácticas de los hombres son parte de la naturaleza lo mismo que lo son el movimiento de los átomos, el crecimiento de las plantas y el canto de los pájaros. De suerte que la naturaleza no sólo no respeta a las personas, sino tampoco a los átomos.

"El hombre", observa Woodbridge, "desde sus más bajas funciones fisiológicas hasta las más elevadas aspiraciones de su pensamiento, ejemplifica la propiedad de la naturaleza. El mundo en que vive está controlado no solamente por leyes físicas y químicas, sino también por leyes lógicas, morales y espirituales. De otra manera, ¿cómo podría el hombre dudar o conocer o creer? Cuando el hombre camina, de inmediato admitimos que el caminar le es natural. Cuando ve o piensa, ¿diríamos algo diferente? ¿Diríamos algo diverso cuando ora? Está haciendo lo que es natural. Un naturalismo integral no puede evitar la conclusión de que la naturaleza está adaptada a la vida del hombre tanto como a la de los animales, plantas y átomos. Para que esto sea así, la naturaleza

tiene que estar dispuesta y organizada de suerte que la vida espiritual del hombre no le sea ajena." [14] Muchas más cosas de las que se imaginan, sea el materialismo tradicional, sea el dualismo metafísico, son forjadas por la naturaleza.

Tal vez el error más común respecto de la posición naturalista, se basa en el hecho de que se infiere una falsa conclusión normativa de una verdadera premisa existencial. Sostener que todo cuanto sucede en el reino de la naturaleza es *natural* a ella, de ningún modo significa que todo cuanto acontece ha de ser por la misma razón *bueno*. El naturalista sostiene, por hipótesis, que todas las cosas que suceden son naturales, y no que todas ellas son buenas. Según un naturalismo crítico, todo lo bueno es natural, pero no todo lo natural es bueno. Además, el hecho, digamos, de que el pensar de los hombres y el canto de los pájaros son en realidad igualmente naturales, en modo alguno significa que las dos cosas sean idénticas en función o iguales en valor. Por lo menos en el reino de la naturaleza, si no en el de la política, la igualdad del estado natural no excluye la jerarquía de los poderes naturales. Recordemos que, para el neo-naturalista, el hombre es un *peculiar* hijo de la naturaleza. Su verdadera gloria como hombre está en el hecho de que a través de

él, y sólo a través de él, la naturaleza "se ilumina o se espiritualiza". Al hacer al hombre, la madre-naturaleza produce un único hijo capaz de responder; todo el resto de la naturaleza es relativamente mudo. El comportamiento del hombre como animal *cultural* es evidencia concreta de sus poderes especiales o posibilidades, vale decir, de lo que él, como ser que conoce y valora, puede hacer de sí mismo y de su medio ambiente cognoscible y valorable, si lo desea. Por esto "la teleología natural" es una *vera causa,* cuando menos en la parte humana de la naturaleza, donde reina la libertad como una posibilidad real.

A fin de reducir a una sola cuestión todas las consideraciones precedentes tocantes a la cosmovisión del movimiento naturalista de hoy en los Estados Unidos, preguntemos: ¿Qué significado filosófico tiene la fe del naturalista en la continuidad del hombre y de la naturaleza? La incorporación del hombre en la naturaleza, claro está, *naturaliza* al hombre; pero debiera ser igualmente obvio que tal incorporación también *humaniza* la naturaleza. Porque una naturaleza que contiene hombres es, después de todo, inmensamente distinta de una que no los posee. Como John Dewey comenta sagazmente: "El puesto de la naturaleza en el hombre no es menos importante que el puesto

del hombre en ella. El hombre en la naturaleza es hombre sometido; la naturaleza en el hombre, reconocida y utilizada, es inteligencia y arte." [15] De consiguiente, el hombre no puede ser reducido al nivel de los átomos, como pretende el ingenuo materialista, ni tampoco ser elevado al plano de los dioses como proclama aquel sofisticado "extranaturalista" denominado el idealista. La esencia del hombre y la esencia de la naturaleza van juntas.

Capítulo II

UNA DEFENSA NATURALISTA DE LA METAFISICA

La filosofía, en su clásico sentido de estudio de la metafísica, ha contado siempre con detractores ajenos; pero jamás en su historia, como en años recientes, parece haber estado obligada a contender con tantos críticos militantes dentro de sus propias filas. En consecuencia, la cuestión relativa a la tarea propia de la filosofía es por hoy de la mayor importancia y pertinencia. En verdad, no es exagerado decir que la filosofía como disciplina atraviesa ahora mismo por un estado de crisis. Y aunque no debemos confundir la actual crisis de la filosofía con aquella filosofía de la crisis comúnmente llamada "existencialismo", no hay duda de que ambos fenómenos están íntí-

mamente vinculados. Sea cualquiera su nexo con la moderna rebelión en contra de la razón, muy a pesar mío debo renunciar a discutir aquí este tema y me limitaré a una sucinta consideración de la causa fundamental, desde un punto de vista técnicamente filosófico, del presente atolladero que afronta la filosofía profesional.

La gran ilusión de la filosofía clásica, sin duda, fué su pretensión de poseer un método superior de conocimiento. Tal patética pretensión estaba expresada, en conciso lenguaje metafórico, en el lema kantianizante adoptado por el "Journal of Speculative Philosophy" en el siglo XX —que, dicho sea de paso, fué la primera revista filosófica publicada en los Estados Unidos de Norteamérica—, a saber: "La filosofía no sabe cocer el pan, pero sí puede procurarnos a Dios, la libertad y la inmortalidad." Sin embargo, desde que comenzó a extenderse el positivismo en sus múltiples variedades, más o menos durante los últimos cien años, otra ilusión mayor ha surgido entre los críticos mismos de la filosofía clásica.

Históricamente hablando, esta ilusión anticlásica aparece en dos formas principales. La primera de ellas, que se refleja bien en el movimiento pragmatista, sostenía que la manera de evitar la ilusión original de la filosofía clásica consistía en

reducir a la filosofía misma a una ciencia *especial*. (La fenomenología de Husserl fué mucho más allá, con su engañosa idea de la filosofía como ciencia *rigurosa*.) La forma posterior de ilusión anti-clásica, auspiciada por quienes pertenecen a la escuela de pensamiento generalmente llamada "positivismo lógico", arguyó con menos modestia, aunque con mayor coherencia, que para destruir de una vez por todas la magna y vieja ilusión de los "grandes" filósofos de la tradición "gentílica", bastaba sólo negar a la metafísica todo su significado *cognoscitivo*.

A mi juicio, la concepción positivista de la filosofía padece de una ilusión mayor que la acariciada por su contraparte, pues la vieja idea de la filosofía como conocimiento superior, aunque equivocada en teoría y de hecho, al menos no pretendía saber cocer el pan. Mientras que, a la inversa, la nueva idea de que la metafísica es en realidad de carácter *no*-cognoscitivo, en otras palabras, de que es meramente verbal o emotiva, tras prometernos gran cantidad de pan, nos deja a nosotros, pobres filósofos, con sólo una piedra de "pseudo-problemas" que rumiar eternamente. (De paso, digamos que los científicos tampoco pueden esperar mejor trato de parte de la actitud agnóstica del positivismo lógico; pero ese

es otro asunto.) ¿Qué gana la filosofía si conquista el mundo entero de la ciencia o de la semántica y pierde su propia alma metafísica? ¡Cuán irónico es que, pese a su vigorosa atención al problema del lenguaje, muchos positivistas lógicos persistan hasta hoy en utilizar los vocablos "ciencia" y "metafísica" en sus sentidos honorífico y peyorativo, respectivamente!

¿Ha de ser la metafísica un gran esfuerzo acerca de puros disparates? Todo lo contrario; para mí, el más grande disparate que se haya dicho en la historia del pensamiento occidental, es la doctrina de que toda proposición no susceptible de prueba analítica o empírica, por esa misma razón representa un absurdo. Además, ¿no es la mayor ilusión de todas pretender que los problemas perennes de la filosofía puedan ser "eliminados" por el fácil recurso de señalarlos despectivamente como ejemplos de "sin sentido" o de "mala gramática"? Porque, como F. H. Bradley sabiamente observó, la metafísica puede ser "el descubrimiento de malas razones para aquello que creemos basados en el instinto; pero hallar tales razones es, ni más ni .menos, un instinto". En consecuencia, ya que la empresa metafísica no puede suprimirse del espíritu humano de ningún modo, el problema real no está en eliminarla, sino en separar el grano de la paja.

¿Existe algún modo de salir del enorme *impasse* en que se encuentran los estudiantes de filosofía actualmente? ¿Puede la filosofía salvarse de los dos extremos —cuya contienda sin tregua ha producido la crisis actual—, la posición dogmática de la metafísica tradicional y la actitud igualmente dogmática del positivismo agnóstico? Yo, en calidad de filósofo naturalista, creo que sí, pero si aun mi débil esfuerzo por substanciar dicha creencia no resulta convincente, queda para nosotros la responsabilidad como filósofos —seamos naturalistas o no— de arrojar de la bañadera solamente el agua sucia, por así decirlo, mas en ningún caso al bebé metafísico mismo. Sintetizando, ni la teoría trascendental del apriorista, ni la teoría emotiva del positivista, en pro o en contra de la metafísica, respectivamente, son satisfactorias. Por el contrario, lo que necesitamos es una concepción de la filosofía que explique nuestra humana, demasiado humana, empresa metafísica —sus posibilidades cognoscitivas y sus limitaciones—, no una que la elimine, apriorística o positivísticamente.

Como ayuda a la solución de la crisis que afronta la filosofía de nuestros tiempos, deseo referirme al primero (Platón) y al último (Bergson) de los grandes filósofos clásicos. Para que no parezca ajeno el nombre de Platón en una

discusión acerca de la crisis filosófica contemporánea, basta tomar en cuenta que el clima de opinión en Atenas por aquel entonces fué muy semejante al nuestro en cualidad, si no en magnitud. La mayoría de sus predecesores habían sido incurables dogmáticos, y los notorios positivistas de su época que se esforzaron por ridiculizarlos fueron, desde luego, los sofistas. ¿Cómo reacciona Platón ante la crisis de la filosofía ambiente?

La respuesta suya está bella y sutilmente contenida en esa obra maestra de diálogo cómico denominada *El Banquete*. Ahí el autor mismo se pone en escena, por decirlo así, y nos revela directamente, a través del cuento de Diotima (en otros diálogos lo hace en forma indirecta), en qué consiste ese discutible asunto que se llama "filosofía". Tal vez alguien interesado en ello quiera consultar un artículo mío [1] publicado en la revista "Sophia", allá por 1939, en el cual analizo la trascendencia del cuento de Diotima con respecto a la cuestión de la naturaleza de la filosofía; pero en esta ocasión baste citar buena parte de aquel perfecto cuento sin ningún comentario adicional, excepto el de añadir que la definición platónica de la filosofía en *El Banquete* (amor de la sabiduría — su significado literal), no es ni la del dogmático ni la del ag-

nóstico, sino "un término medio" entre las dos. Escuchemos ahora a Platón en su clímax, como dramaturgo de la vida de la razón — el Aristófanes de la filosofía:

"Cuando el nacimiento de Afrodita hubo entre los dioses un gran festín, en el que se encontraba, entre otros, Poros hijo de Metis. Después de la comida, Penia se puso a la puerta para mendigar algunos desperdicios. En este momento, Poros, embriagado con el néctar (porque aún no se hacía uso del vino), salió de la sala y entró en el jardín de Zeus, donde el sueño no tardó en cerrar sus cargados ojos. Entonces Penia, estrechada por su estado de penuria, se propuso tener un hijo de Poros. Fué a acostarse con él, y se hizo madre de Eros. Por esta razón, Eros se hizo el compañero y servidor de Afrodita, porque fué concebido el mismo día en que ella nació; además de que el amor ama naturalmente la belleza y Afrodita es bella. Y ahora, como hijo de Poros y de Penia, he aquí cuál fué su herencia... Por naturaleza no es ni mortal ni inmortal, pero en un mismo día aparece floreciente y lleno de vida, mientras está en la abundancia, y después se extingue para volver a revivir, a causa de la naturaleza paterna. Todo lo que adquiere lo disipa sin cesar, de suerte que nunca es rico ni pobre. Ocupa un término medio entre la sabiduría y la ignorancia, porque ningún dios filosofa, ni desea hacerse sabio puesto que la sabiduría

es ajena a la naturaleza divina, y en general el que es sabio no filosofa. Lo mismo sucede con los ignorantes; ninguno de ellos filosofa, ni desea hacerse sabio, porque la ignorancia produce precisamente el pésimo efecto de persuadir a los que no son bellos, ni buenos, ni sabios, de que poseen estas cualidades; porque ninguno desea las cosas de que se cree provisto.

—Pero, Diotima, ¿quiénes son los que filosofan, si no son los sabios, ni los ignorantes?

—Hasta los niños saben, dijo ella, que son los que ocupan un término medio entre los ignorantes y los sabios, y Eros es de este número. La sabiduría es una de las cosas más bellas del mundo, y como Eros ama lo que es bello, es preciso concluir que Eros es amante de la sabiduría, es decir, filósofo; y como tal se halla en un medio entre el sabio y el ignorante. A su nacimiento lo debe, porque es hijo de un padre sabio y rico, y de una madre que no es ni rica ni sabia. Tal es, mi querido Sócrates, la naturaleza de este demonio..."[2]

Yendo ahora del primero al último de nuestros grandes filósofos clásicos, la verdadera grandeza de Bergson no descansa, según yo la estimo, en el hecho de haber defendido hace medio siglo, en su obra *Introducción a la metafísica,* la superioridad absoluta del método intuitivo sobre el científico. Pues el intuicionismo bergsoniano,

cualesquiera sean sus méritos particulares, simplemente es otra variación de la ilusión clásica: que el modo filosófico del conocimiento es superior a lo científico. Por tanto, la aportación propia de Bergson no consiste en eso, sino más bien en su perspectiva general acerca de que la esencia de la metafísica, como también la de la ciencia, ha de encontrarse en su *método peculiar* de abordar los problemas; de donde resulta que el método de la metafísica, como quiera que sea definido en particular, no puede ser reducido ni al método de la ciencia ni eliminado. Desde luego, el propio intento intuicionista de Bergson para evitar lo que podría denominarse "la falacia positivista", ha estado sujeto, justamente, a constante crítica desde su formulación; sin embargo, el hecho de que él concedió desgraciadamente demasiada importancia a la metafísica no viene al caso ahora. Después de todo, a decir verdad, lo importante es que Bergson trató de salvar la filosofía de la inminente crisis ya vislumbrada por él al amanecer el siglo XX.

En todo caso, la cuestión decisiva en la crisis filosófica actual gira esencialmente en torno al mismo problema general que Bergson trató de resolver hace cincuenta años, a saber, la relación entre la ciencia y la metafísica. Como toda filosofía clásica, el bergsonismo fracasó en la solu-

ción de este problema porque su llamamiento a la intuición, fundado como estaba en el postulado de la *disparidad* radical entre la ciencia y la metafísica, fué una franca negación del único principio capaz de resolver el problema y, por tanto, librar a la filosofía de la crisis, a saber, el principio de la *continuidad* del método en los dos campos sobredichos. Si el bergsonismo fracasó, de un lado, por haber negado tal principio, de otro lado se puede igualmente decir que el positivismo ha fracasado por la misma razón, a despecho de haber partido de un principio opuesto al de la filosofía clásica, esto es, del postulado de la *identidad* radical del método. Debe ser perfectamente obvio que no puede existir continuidad alguna entre ciencia y metafísica, para una posición cuya lógica misma "elimina" como "carente de sentido" uno de estos dos campos.

Ya que tanto la filosofía clásica, inclusive la bergsoniana, como el positivismo han fracasado en reconocer la continuidad metodológica de la ciencia y la metafísica, ¿a dónde podremos acudir para que se reconozca tal principio, cuya adopción daría como resultado restituir nuestra confianza en la filosofía como esfuerzo teorético y renovar nuestra fe en su significado cognoscitivo? Brevemente enunciada, la respuesta es la

siguiente: sólo un punto de partida crítico-naturalista hará posible el retorno al ideal de la filosofía clásica como entendimiento comprensivo (o sabiduría), sin sentirnos tentados a caer de nuevo en la ilusión original que acompañó y echó a perder dicho ideal. Mi tesis es que la metafísica es un método de abordar problemas que está en continuidad con el método científico y que completa sus esfuerzos cognoscitivos. En lo que resta del presente ensayo, mencionaremos algunas cosas en favor de esta concepción naturalista de la metafísica como *método*.

Desde el punto de vista de nuestra herencia intelectual, la ciencia es la disciplina cuya meta es lograr el conocimiento, mientras que la filosofía o la metafísica es la disciplina que tiene por fin alcanzar la sabiduría. La sabiduría, por definición y según muestra la experiencia, es algo *más* que el conocimiento. Un individuo puede estar bien informado sin ser un sabio, pero muy difícilmente llegaría a ser sabio sin estar bien informado. La sabiduría es un tipo más amplio y más profundo de conocimiento que el conocimiento científico. Puesto que la sabiduría es un tipo de conocimiento con dos dimensiones recíprocas, amplitud y profundidad, necesitamos visión para un conocimiento amplio, y reflexión para un conocimiento profundo. Ahora bien, la

visión y la reflexión son al método metafísico lo que la observación y el razonamiento son al método científico. De igual manera que la ciencia natural trabaja mediante la observación racional, asimismo la filosofía natural trabaja mediante la visión reflexiva.

Según un naturalismo crítico, la diferencia entre el pensamiento científico y el metafísico puede expresarse someramente así: La metafísica es un pertinaz intento de entender los modos de las cosas *como un todo*, mientras que la ciencia trata de explicarlas *como partes*. La tarea de entender el mundo y el puesto del hombre en él se realiza mediante la elaboración de hipótesis de trabajo en cada caso. En otros términos, la ciencia y la metafísica son hipotéticas en cuanto a su *forma*. Difieren, sin embargo, en *extensión*. Dada esta diferencia de extensión, claro se ve que los problemas de la metafísica son más arduos de resolver que los de la ciencia. Pero debiera ser igualmente obvio que esta diferencia de extensión trae una diferencia en sus *métodos*. Además —y aquí viene la parte decisiva tan desdeñosamente descuidada por nuestros "metodistas" científicos—, debemos decir que los métodos de la metafísica y de la ciencia, si se interpretan propiamente como *distintos* antes que como *opuestos* en carácter, dejan de ser incompatibles entre

sí. El hecho de que la metafísica y la ciencia difieran en método, no las vuelve necesariamente incompatibles, así como la diferencia sexual entre el hombre y la mujer tampoco produce incompatibilidad necesaria. Una metodología apropiada a la naturaleza como un todo no es necesariamente incompatible con una metodología apropiada a sus múltiples partes. Al contrario del positivista que se divorcia de la metafísica para nuevamente casarse con la ciencia (curioso arreglo), y al contrario del apriorista que las mantiene separadas (insalubre separación), yo sostengo que ambas son metodológicamente continuas y de este modo se complementan.

Considerado el mismo problema desde un punto de vista dinámico, la relación de las etapas científica y metafísica del proceso cognoscitivo es tal, que los principios de la metafísica lógicamente presuponen los principios de la ciencia, exactamente como estos últimos presuponen los principios de la lógica formal. (En términos aristotélicos, la lógica formal es los "primeros analíticos", la ciencia es los "segundos analíticos", y la metafísica es la "síntesis última".) Ahora bien, si todos admiten la continuidad metodológica de la lógica formal y de la ciencia, ¿por qué detenernos allí y negar la continuidad ulterior de la ciencia con la metafísica? Negarla vale tanto

como dejar el espíritu humano a medio camino. Si hemos de ser cumplidos en nuestra metodología, repito, no debemos definir la metafísica *eliminándola*. En verdad, aun ello exige el postulado fisicista de que nada hay más allá de lo físico, postulado que, aunque inconfeso, es metafísico en carácter, no científico, ya que obviamente no hay cómo probarlo a través de la observación directa. En suma, la metafísica no tiene por qué significar lo que el apriorista afirma y el positivista niega: la investigación de aquello que está más allá de lo físico. Aunque la metafísica para el naturalista no puede referirse, por hipótesis, a lo que está más allá de lo físico en el sentido *ontológico* de otro mundo de existencia, sí puede referirse a lo que está más allá de lo físico en el sentido *lógico* de otro mundo de significado. Para ser más explícitos, la metafísica significa una indagación "más allá de la física" (en el sentido aristotélico), vale decir, "más allá de la ciencia", pero no "más allá de lo físico". En una palabra, meta-física es "meta-ciencia", no "meta-naturaleza".

El positivista llega a su acusación contra la metafísica porque arbitrariamente identifica lo "meta-físico" con lo "carente de sentido". A menos que yo esté equivocado, el positivista no ve que los dos predicados no coinciden por la sencilla

razón de que hay varias proposiciones, por ejemplo, las creencias religiosas, que poseen significado sin verificación efectiva o posible. De consiguiente, el reino del significado ha de ser necesariamente más lato que el de la verificación. Por cierto, ninguna proposición metafísica puede verificarse *directamente* por medios empíricos, pero es posible que haya algunas de ellas —a saber, las que arrancan del cuerpo sistemático del conocimiento y armonizan con éste— que puedan ser verificadas por lo menos *indirectamente*. Tal es la fe del naturalista auténtico, y si tiene razón, entonces no es verdad que las "consideraciones metafísicas introducen inútiles especulaciones inverificables y conceptos semánticamente confusos", [3] como pretende el positivista. En todo caso, la metafísica naturalista va más allá de la ciencia sólo en el sentido *metodológico* de tratar de llenar sus vacíos mediante una posible integración de las creencias, verificadas y no verificadas, que tengamos acerca de nosotros y del mundo en que vivimos y morimos.

Dado el fragmentario estado del conocimiento científico en cualquier momento, una síntesis metafísica que aspire a tener significado cognoscitivo, debe, por necesidad, ser de carácter especulativo. No es posible evitar tal dificultad en los asuntos intelectuales del hombre, y bien vale que

lo admitamos con franqueza. Quienes mantienen ilusiones de una utopía científica están expuestos a desilusionarse tarde o temprano. La imaginación es la única facultad del hombre capaz de coordinar los datos específicos del conocimiento que resultan de la investigación científica. Si John Tyndall, científico victoriano, tuvo razón hace varias décadas al llamar la atención sobre el "uso científico de la imaginación", ¿no tenemos más razón hoy día al llamar la atención sobre su uso filosófico? Es concebible que las ciencias puedan sobrevivir de alguna manera sin la imaginación, pero donde no hay visión, las filosofías perecen. Por cuanto la imaginación es indispensable para la aventura de las ideas, la filosofía se acerca mucho más al arte que a la ciencia. Sin embargo, nuestro llamamiento a la imaginación no debería tomarse como una apologética del pensar irresponsable. Estamos defendiéndola, no por gusto sino por necesidad. Puesto que lo tradicionalmente conocido con el nombre de "metafísica" es por naturaleza una disciplina que requiere el uso de la imaginación, la cuestión aquí deja de ser asunto de gusto. Ni siquiera es asunto de gusto cómo hemos de emplear la imaginación en la búsqueda de la verdad. Pues hay una diferencia considerable entre el empleo *científico* y el *anti-científico* de la imaginación, entre, por

ejemplo, el tipo controlado de especulación en astronomía, y aquel otro, muy arbitrario, que domina en astrología. Sin embargo, pese a esta importante diferencia, no debemos perder de vista el hecho lógico de que ambas son especies de un género común. En síntesis, una filosofía científica está interesada en controlar la especulación por amor a la verdad, pero controlar el poder imaginativo del hombre no significa desterrarlo del reino del conocimiento.

Para concluir, he aquí una cuestión que nos hará volver al punto de partida de este ensayo: ¿Cuáles son las consecuencias prácticas de una defensa naturalista del significado cognoscitivo de la metafísica? Por muy fidedigno que sea el conocimiento científico, éste no puede reemplazar a la sabiduría. Como desdichadamente lo confirma nuestra experiencia cotidiana, más ciencia no trae necesariamente más sabiduría. Cierto que tenemos más experimentación y artificios bajo nuestro dominio de los que soñaron los griegos de la antigüedad; pero ¿somos por eso más sabios? La sabiduría es irreemplazable. El hombre no vive ni puede vivir de la ciencia *sola*. Necesitamos más ciencia, desde luego, pero a fin de vivir significativamente necesitamos también más sabiduría. Ahora bien, puesto que la sabiduría abarca más que la información científica, ¿no

puede ser la función del filósofo distinta de la del científico? Sin negar el motivo teorético de la metafísica, tal vez la razón principal para defender su importancia cognoscitiva sea, paradójicamente, justificar la validez de su intuición última, esto es, que la vida abarca más que todo el saber, ya científico, ya filosófico. Por tanto, la tarea peculiar del filósofo, ¿no radica precisamente en recordarse a sí mismo y recordar a los demás hombres, y especialmente a los otros filósofos, esta intuición última? Si tal es el caso, la conclusión es clara, aunque asaz desconcertante: el filósofo no debe solamente *amar* la sabiduría sino *vivir* de acuerdo con ella.

CAPÍTULO III

LA LOGICA DE UN NATURALISMO CRITICO

I

Hace una generación, el difunto Frederick Woodbridge notaba que el naturalismo, como filosofía, "ganaba en popularidad" en los Estados Unidos de Norteamérica; pero en seguida agregaba que tal movimiento "tenía poca fe en sí mismo y sólo rara vez se llevaba a cabo". [1] Desde entonces la actitud naturalista se ha hecho tan popular que, pese a recientes manifestaciones contrarias, se ha constituído en la tendencia más dominante de los círculos filosóficos norteamericanos. Empero, todavía carece de suficiente confianza y consumación. Cuando Woodbridge lanzó

su desafiante enunciado, observó además que la filosofía hasta hace poco había tenido miedo de afrontar tres delicados asuntos: 1) la visión sobrenatural del hombre, 2) las ciencias positivas en general y 3) la psicología científica en particular.

Con la difusión del espíritu naturalista en los Estados Unidos, más y más filósofos profesionales se han liberado de esta "triple timidez". Sin embargo, los actuales naturalistas norteamericanos en general, excepto unos cuantos casos notables, aún padecen del temor general que en realidad era el causante del de aquellos tres asuntos a los que se refería Woodbridge, esto es, el temor a la metafísica misma. En resumen, psicológicamente hablando, la mayoría de los naturalistas de los Estados Unidos continúan todavía teniendo miedo de sí mismos— lo que cualquier buen psiquiatra caracterizaría como el peor tipo de temor.

Acaso el mejor ejemplo de dicho temor dentro del movimiento neo-naturalista estadounidense se encuentra en aquel volumen cooperativo, publicado en 1944 bajo el título de *Naturalism and the Human Spirit* — obra que, digámoslo de paso, está dedicada (al menos en parte, con propósitos compensatorios) a aquel fastidioso defensor de la metafísica naturalista, Morris R. Cohen.

¡Cuán irónico resulta que el mismo grupo de pensadores que han exigido a los demás emanciparse de la concepción tradicional de la naturaleza y del hombre, no haya exigido para sí una liberación pura y neta de la concepción tradicional de la metafísica!

En vista de tan lamentable estado de cosas dentro del actual movimiento naturalista de los Estados Unidos, creo que ha llegado ya el momento de tomar a pecho el desafío lanzado por Woodbridge e intentar llevar a cabo, de modo preliminar siquiera, lo que él deseaba realizar. Porque, francamente, el movimiento naturalista de la filosofía norteamericana reciente ha hecho bien lo que ha hecho, pero no hecho lo suficiente al menos en cuanto a tres puntos. Primero, el grupo dominante de naturalistas contemporáneos en los Estados Unidos todavía adolece de esa actitud complaciente de "piedad natural" hacia la naturaleza, heredada en buena parte del mismo Woodbridge — la cual es vestigio de un sobrenaturalismo en traje nuevo. Segundo, continúan sufriendo, en general, de una ilusión baconiana respecto de la esencia de la ciencia moderna — reflejo de lo que Morris Cohen denominaría "la insurgencia contra la razón". Y tercero, el peor de todos, como ya hemos apuntado,

aún padecen de cierto temor a la metafísica — que es evidencia de su falta de fe en sí mismos.

Ya que he discutido en otra ocasión los dos primeros defectos del neo-naturalismo norteamericano, [2] voy a tratar en este ensayo principalmente del tercero. En lo que sigue aspiro a delinear una teoría de la prueba apropiada a una filosofía totalmente naturalista. Debe ser por demás obvia la razón para dar atención al *método* de un naturalismo crítico: sin medios adecuados, resulta imposible llevar hasta el fin cualquier posición filosófica. (El término "método", uno de los más ambiguos de la filosofía contemporánea, se utiliza aquí en su sentido estrictamente lógico o probatorio, vale decir, se refiere a la teoría de la *prueba*.)

La tesis del presente ensayo es que una filosofía naturalista, si ha de ser cabal de hecho y no sólo de nombre, ha de reunir los tres componentes del razonamiento —la lógica formal, la ciencia y la metafísica— a fin de, por así decirlo, hacerlos suscribir una declaración metodológica de interdependencia. Dos condiciones esenciales habrán de llenarse para conseguir este efecto. Primera, un naturalismo maduro debe descansar en bases científicas, dictadas por la experiencia racional; segunda, la filosofía natural ha de suplementar y completar la ciencia natural.

Este ensayo nada dice de nuevo con respecto a la naturaleza de la lógica formal, de la ciencia y de la metafísica como tales. Su única aportación consiste acaso en reunir deliberadamente aquello que a menudo se separa. Considerando los tres componentes del razonamiento como fases del mismo proceso probatorio, es posible tal vez determinar, racionalmente, el lugar propio y la función correspondiente a cada uno de ellos en el campo de la indagación.

II

De los dos mencionados requisitos previos para un método naturalista integral, 1) la base científica y 2) el suplemento metafísico, únicamente el primero o la condición científica ha sido satisfecho, en general, por el naturalismo antiguo y moderno. La tradición naturalista del pensamiento occidental parece tan inclinada a lanzarse contra el tipo de metafísica que se considera orgullosamente el *fundamento* de las ciencias naturales, que es absolutamente incapaz de concebir la legitimidad de la metafísica como su coronación o *superestructura*. De suerte que su bien intencionada aunque exagerada "confianza en un ilimitado método científico", tiende a limitar su

visión de la verdad. Porque, de un lado, el rechazo de la metafísica como física trascendental (pre-física) no significa el rechazo de una disciplina que trasciende las fronteras científicas (post-física). Y, de otro lado, admitido que la ciencia sea en sí el conocimiento más fidedigno que nosotros pobres mortales tenemos de la naturaleza, todavía hemos de enfrentarnos con el hecho de que la actividad científica es, en esencia, no solamente auto-correctiva —cualidad muy buena— sino además auto-limitativa — cualidad no tan buena. El hombre, como científico, insiste justamente en que no se formulen enunciados sobre el "mundo en conjunto", puesto que éstos, por definición, empíricamente no serían comprobables; quiere lo más cierto. Sin embargo, la vocación del hombre como filósofo lo compromete a formular tales enunciados y a aceptar las respectivas consecuencias. Entonces, por más sospechosa que fuese metodológicamente esta o aquella hipótesis metafísica, nuestros espíritus no pueden permanecer mucho tiempo sin ir más allá de la ciencia, en algún sentido, legítimo o no. Todo lo cual conduce a la conclusión de que la forma popular del naturalismo, denominada "positivismo" en el siglo pasado, y cuyo adjetivo honorífico actualmente es "científico", adolece de buena dosis de ceguera intelectual. No puede

ver el bosque debido a los árboles. Y, a pesar del enorme prestigio de las ciencias naturales en estos días, un naturalismo filosófico basado en la experiencia científica *sola*, cobra seguridad intelectual a expensas de perder perspectiva cósmica. Se queda solamente a medio camino. Un naturalismo integral debe andar el camino entero si ha de satisfacer la segunda condición, o sea la metafísica.

El hombre, por curiosidad y necesidad, se forma opiniones acerca de sí mismo, sus semejantes y el mundo en que vive y muere. La suma de estas oponiones, cuya fuente última es la experiencia coloreada por la imaginación, constituye los materiales pre-probatorios de la investigación, esto es, el cuerpo de nuestras creencias antes de ser comprobadas o confutadas. Una cosa es poseer ideas; comprobarlas o confutarlas, otra. El razonamiento o la prueba, tarea propia de la lógica, presupone el logro del conocimiento y, al mismo tiempo, viene a completar su trabajo. En términos artistotélicos, la prueba es la actualización de las potencialidades del cuerpo cognoscitivo. En consecuencia, es mediante la evidencia como el contenido de nuestras pretensiones cognoscitivas adquiere "fuerza probatoria" o revalidación.

El supuesto fundamental de un enfoque naturalista de las cosas está en que la naturaleza, en último análisis, es inteligible al hombre. La naturaleza es un cosmos, no un caos. Ya que este supuesto ontológico es la expresión de la fe del hombre en la razón, un naturalista auténtico es algo racionalista en el fondo. Por tanto, todos los intentos de volver demasiado empírica a la lógica del naturalismo están destinados al fracaso y conducen a un escepticismo artificial. Creyendo en la cognoscibilidad de la naturaleza, el filósofo naturalista está obligado a razonar su robusta fe en el conocimiento que da la experiencia auténtica. ¿Cómo se puede justificar nuestro conocimiento? Desde el punto de vista probatorio, el mundo en su aspecto cognoscitivo está sujeto a tres etapas principales de razonamiento: 1) formal, 2) material y 3) metafísico. En la parte que sigue daremos atención especial a la fase metafísica del proceso probatorio, que es por lo general descuidada o desdeñosamente descartada en las discusiones contemporáneas sobre el "método naturalista".

El conocimiento, en manos de un lógico formal, se presta al lenguaje simbólico. La prueba estrictamente lógica es un asunto hipotético ("si-entonces"), interesado sólo en la implicación necesaria que los miembros de cualquier sistema de

discurso tienen entre sí, esto es, sin tomar en cuenta el propio contenido de ellos. En una palabra, su esencia es la deducción. Spinoza, el santo moderno de la razón, a esta fase inicial de comprobar nuestras pretensiones cognoscitivas le dió el sublime nombre de *amor Dei intellectualis*, pero se detuvo allí, aparentemente. Si le faltó o no el previo requisito empírico de la demostración material, una cosa se ve definitivamente clara desde el nacimiento de la ciencia moderna, a saber, que la lógica formal pone la condición necesaria de todo el conocimiento humano. En síntesis, el conocimiento debe estar libre de contradicción y cualquier hipótesis, para ser válida, primero ha de pasar la prueba formal de la coherencia.

Aunque las reglas formales del razonamiento suministran los principios reguladores de cualquier orden discursivo, no son, sin embargo, suficientes para explicar el particular orden natural en que realmente vivimos. La razón pura es demasiado pobre para tratar por sí sola las cosas contingentes del mundo. Para ir de la fase formal a la material de la prueba, requerimos un nuevo factor. Empleamos diversos nombres para este factor, de acuerdo con nuestra disposición intelectual. A veces lo denominamos "observación", y otras tantas "experiencia", para no men-

cionar sino dos de sus nombres. Sea cualquiera la etiqueta que el espíritu moderno invoque, la prueba científica exige procedimientos inductivos a fin de que el razonamiento deductivo sea aplicable al campo concreto de la existencia. El método científico es *observación racional*, es decir, ni razón ni experiencia *solas*. Entender la naturaleza *sub specie scientiae* significa hacerla inteligible en términos de "leyes" distinguibles que "gobiernan" nuestro mundo cambiante. El método científico es apropiado al análisis de todas las cosas específicas que cambian, prescindiendo del carácter particular de los eventos en consideración. El conocimiento, en la fase científica o intermedia de la prueba, no sólo debe satisfacer el criterio puramente racional de la coherencia; una hipótesis científica también tiene que satisfacer el criterio empírico de conformidad con el sistema de datos verificables.

Muchos de nuestros colegas naturalistas se detendrían aquí y darían por terminado el asunto, en cuanto a su "método". Rehusan, a menudo con muestras de patética oposición, ir más allá de un "análisis científico" de nuestro mundo tempo-espacial, porque tal empresa entrañaría presumiblemente el paso a otro mundo. Sin embargo, nuestra tesis es que, si queremos tratar de hacer *este* mundo que conocemos *completa-*

mente inteligible, debemos estar dispuestos a seguir hasta el fin en nuestra búsqueda de la sabiduría, y dispuestos además, por más ardua que tal tarea fuese, a llevar a cabo en lo posible nuestra labor teórica. Pues nuestra responsabilidad como investigadores en general y naturalistas en particular, está en ser consumadores de nuestra fe en la ciencia. La búsqueda de la sabiduría, en contraste con la búsqueda de la felicidad, no es asunto de templanza. La templanza, según la dió a entender Aristóteles, es una virtud práctica no intelectual. El cielo es el límite del conocimiento, siempre y cuando jamás nos olvidemos de sus nubes.

Ahora podemos interrogar, ¿qué más se debe hacer metodológicamente, aparte de someter a la naturaleza a las rigurosas pruebas de la lógica formal y de la ciencia? Para contestar a esta cuestión decisiva, determinemos primero lo que la lógica pura y la ciencia *no pueden* hacer. La lógica formal no puede validar las proposiciones materiales de nuestro propio orden natural. Por otro lado, la ciencia sí lo puede con respecto a *este* o *aquel* caso de la existencia, pero no en lo tocante a la totalidad de los objetos. Las proposiciones metafísicas, por definición, escapan a la prueba científica. Según lo que uno de nuestros "neo"-naturalistas correctamente nos advierte,

"parece dudoso que el mundo en conjunto pudiera jamás ser el objeto de proposiciones empíricamente justificables". [3] Empero, lo echa a perder todo al dar a entender que cualquier enunciado sobre la totalidad de la naturaleza, por ejemplo su "contingencia", es "de dudoso o acaso de ningún significado". No se presenta razón alguna para este punto de vista dogmático. La metafísica puede ser todo lo empíricamente imperfecta que se quiera, pero al menos parte de ella no puede ser acusada de insignificante. Hablar de esa manera lleva directamente al naturalista a caer en las astutas manos del positivista lógico.

Además, lo peor es que el escritor que legítimamente pone en duda la verificabilidad empírica de las proposiciones metafísicas, al mismo tiempo defiende el "sistema omnicomprensivo de la naturaleza". Empero, ¿no es apropiado el adjectivo "*omni*comprensivo" al "mundo *en conjunto*" y de esta suerte inadecuado a un empírico confeso? Después de todo, el principio básico de una posición naturalista, a saber, que nada hay más allá "del sistema omnicomprensivo de la naturaleza", si bien más adecuado que otras doctrinas, es en sí un postulado metafísico, vale decir, un postulado más allá de la experiencia científica y, de consiguiente, por hipótesis, *no* una proposición empíricamente justificable. En

resumen, quien pretenda ser un naturalista no puede primero afirmar la metafísica y luego negarla. Proponer una lógica sin metafísica es realmente eliminar la filosofía misma. El defecto de este discípulo de la escuela de Dewey dentro del movimiento naturalista contemporáneo en los Estados Unidos, es, irónicamente, no tanto que no practica lo que predica, "el método empírico", cuanto que no predica lo que practica, *la metafísica naturalista.* Ambos, el método empírico y la metafísica naturalista, están relacionados entre sí, por cierto, pero no son idénticos.

Indicado ya lo que la lógica formal y la ciencia material no pueden probar, podemos ahora determinar el papel que desempeña la fase metafísica en una teoría de la prueba bien desarrollada. La función de la fase final de un método completamente naturalista, es coronar nuestros conocimientos específicos del mundo y del hombre con un entendimiento comprensivo. Lo que la coherencia y la conformidad representan, respectivamente, para las fases primera y segunda del razonamiento, es el criterio de la *comprensión* para la última fase. El conocimiento se vuelve comprensivo cuando podemos aclarar sistemáticamente las diversas relaciones entre los modos formal y material de la prueba, y estamos en capacidad de indicar cómo ambos, *tomados en con-*

junto, constituyen la contrapartida cognoscible de nuestro universo. En otras palabras, la tarea de la fase final del razonamiento consiste en conectar la indagación científica de las existencias que mudan y la indagación lógica de las esencias que no mudan, con el mundo natural del cual son ellas la expresión cognoscible. Así, el ideal del conocimiento puede definirse como aquel estado de cosas en que la suma de nuestras creencias satisface los tres criterios de la prueba: coherencia, conformidad y comprensión.

La historia del pensamiento filosófico, ciertamente, nos da poco motivo para sentirnos optimistas con respecto a la fuerza lógica de las alegadas pruebas metafísicas que los antiguos maestros de la filosofía atribuían a sus sistemas. Sin embargo, pese al hecho de que no se haya jamás podido inventar un solo experimento para confirmar o refutar definitivamente un sistema particular de metafísica, una concepción naturalista del mundo debe, en todo caso, ensayar algún tipo de integración de aquello que conocemos sólo en parte — lo cual involucra el empleo de principios genéricos que van "más allá" de los principios específicos de la ciencia. La función "más allá" o "meta" de la metafísica *no* significa, para un naturalismo cabal, ir *más allá* de la naturaleza o ir *contra* la ciencia. Significa solamente

completar la tarea inconclusa del razonamiento que la ciencia como tal no puede emprender. No agotamos la naturaleza mediante el análisis científico; siempre queda un residuo meta-científico que atormenta al cerebro humano. Téngase de nuevo en cuenta la historia de las ideas. Tal historia me convence de que es precisamente una visión comprensiva del "mundo en conjunto" lo que, sin timidez, un método naturalista radical debería intentar. Aristóteles se atrevió a ensayarlo hace mucho tiempo, durante una edad no-científica, y los naturalistas de hoy día deberían tratar de hacerlo, como lo hizo el difunto William P. Montague, desde el punto de partida científico. Algo menos que tal síntesis estaría lejos de la gloria de la verdad.

Habiendo proporcionado someramente un "análisis dialéctico" del proceso natural del conocimiento, desde el ángulo probatorio, pongamos de relieve los factores ahí contenidos. El factor científico que no es deducible de la lógica pura, el esqueleto del cuerpo del conocimiento, es el factor empírico. La ciencia es "metalógica" en el sentido de que a través de la observación se va "más allá" del razonamiento formal mismo y se hace contacto con el obstinado "curso de la naturaleza". Así el esqueleto cognoscitivo toma cuerpo. O dicho en el lenguaje del hombre de la

calle, la ciencia nos pone en contacto con el "mundo real". Pues el criterio de la coherencia por sí solo es incapaz de distinguir entre una buena historieta y una buena historia.

Estas ideas son lugares comunes del espíritu moderno, pero valen para el siguiente punto. De igual modo que la segunda fase de la prueba es "metalógica", la última fase es "metacientífica". La filosofía, como fase metafísica de la inteligibilidad, es "metacientífica", ya que ninguna extensión de las ciencias como tales, sea en contenido, sea en método, puede suplir jamás, por definición, enunciados empíricamente comprobables respecto al "mundo en conjunto". ¿Quién de nosotros, con el pensamiento científico *solo*, puede añadir un centímetro a su estatura metafísica? Por más que esté fuera de duda que no se puede construir una sólida filosofía sin el uso de la lógica para la forma y de la ciencia para el contenido, tanto la primera como la segunda juntas no suministrarán la síntesis del saber que necesitamos para la comprensión cabal. Haciendo uso de la terminología del evolucionista emergente, podemos decir que una adecuada teoría de la naturaleza no es exactamente la "resultante" de la razón y la experiencia; más bien es lo "emergente" de la imaginación que elabora una hipótesis metafísica mediante los materiales pro-

porcionados por aquéllas. Sin imaginación, ninguna filosofía, buena o mala, puede nacer jamás. Una filosofía naturalista, desde luego, cercenará un poco sus alas, pero no será tan necia que las corte del todo. No deberemos cortarnos la nariz por desprecio de la cara.

La nueva propiedad de la filosofía, no deducible de la lógica formal o de la ciencia, es el factor especulativo. Imposible es emitir una palabra en torno al "sistema omnicomprensivo de la naturaleza", sin especular. A pesar de ello, muchos naturalistas juzgan que toda especulación es mala, porque la asocian con la creencia en otro mundo. No es ahora el momento de dilucidar el lugar que ocupa la especulación en una concepción naturalista de la filosofía. Por ahora baste decir que una "metafísica naturalista", si realmente es tal y no simplemente una mezcla de materiales científicos, quiéralo o no, ha de tener carácter especulativo.

Y aquí llegamos al punto trágico en el curso de la historia natural del conocimiento. El conocimiento está arraigado a la lógica formal, crece a través de la ciencia y alcanza su culminación en la metafísica. No obstante, el proceso probatorio no sigue un curso progresivo en todos sus aspectos. A medida que el conocimiento se desarrolla en la experiencia humana, no siempre

mejora cada vez. Mejora, sí, en un sentido, mas empeora en otro. Cuando una proposición recibe la confirmación científica, adquiere contenido material, pero pierde certeza formal. Tan pronto como el *logos* toma cuerpo, la verdad sacrifica certeza por probabilidad. Este es el problema de la inducción en todas las ciencias, excepto en la lógica formal y la matemática pura. Todos sabemos que la evidencia de las generalizaciones que inferimos de los hechos particulares nunca tiene más que un grado probable de validez — que, obviamente, no es certeza teorética. Ahora bien, ¿qué acontece a la verdad en la fase metafísica? Pues, gana en contenido, yendo de la parte al todo, pero pierde en probabilidad, acercándose así al límite de la posibilidad. Como es de esperarse de la lógica de la situación, a mayor alcance, menor prueba. De ahí que no debiera sorprendernos que el valor cognoscitivo de la metafísica resulte menor que el propio de la lógica formal y el de la ciencia.

Puesto que *el* problema de la ciencia es justificar una inferencia inductiva, podremos decir que *el* problema de la metafísica —que es tan complejo que muchos pensadores sinceros se vuelven escépticos por desesperación— es el de la *reducción.* El problema de la reducción podemos enunciarlo así, someramente: ¿Hasta qué punto,

caso de haber alguno, puede la materia más compleja que haya —la realidad en conjunto— reducirse para *propósitos metodológicos* a las características que una hipótesis metafísica sostiene como adecuadas para aquélla? Por su naturaleza, todo principio simplifica la existencia, pero únicamente aquellos que son adecuados simplifican la existencia con el propósito de hacerla más comprensible. El problema de la inducción consiste en cómo sacar inferencias universales de los ejemplos particulares provistos por la observación racional. El problema de la reducción, más difícil, consiste en generalizar basándose en las anticipaciones y conclusiones proporcionadas por la ciencia y por el resto de la experiencia humana. Mientras que el problema inductivo es determinar si nuestros *ejemplos* científicos son adecuados o representativos, el problema de la reducción es determinar, a su vez, si nuestros *principios* metafísicos lo son también. Este último problema puede ser descuidado por espíritus cansados o prácticos, pero de hecho no se puede eliminar. El problema surge ante la más mínima provocación. (La lógica de la reducción, esto es, *la* lógica de la metafísica, no debe confundirse con su forma ilegítima, "el reduccionismo".)

La nota trágica ya exhibida en el drama del conocimiento, no debe ser interpretada como un

signo de derrota de parte nuestra. El hecho de que las proposiciones metafísicas no poseen más que el valor cognoscitivo de la posibilidad, en manera alguna significa que todas tengan el mismo peso de evidencia. Porque la verdad posible va desde la posibilidad *real* (o probabilidad), en el mejor de los casos, a la *pura* posibilidad, en el peor de éstos. El naturalismo, como hipótesis filosófica, puede aún ser más posible que cualquier otra doctrina, exactamente como una determinada hipótesis científica puede ser más probable que todas las demás de su género. Una teoría sinóptica de la naturaleza, basada en los hechos, sería naturalmente más creíble que otra basada en la pura fantasía. No queremos discutir en cuanto a términos. Si todas las teorías metafísicas son meras tentativas para llegar a la verdad, aún podemos argüir, sin temor de caer en contradicción, que un naturalismo integral es la mejor tentativa que nosotros humanos podamos promover.

A manera de síntesis, es importante evitar malentendidos de lo que ha sido propuesto como teoría completamente naturalista de la prueba. Cuando sostengo que la función de la metafísica es completar las ciencias empíricas, no quiero decir que éstas constituyen dos clases mutuamente exclusivas de conocimiento. En otras palabras,

no estoy defendiendo la equivocada doctrina de las dos verdades y de sus dos mundos correspondientes. No, un naturalismo coherente se opone categóricamente a cualquier forma de dualismo existencial. El filósofo naturalista cree sólo en *un* mundo, *una* verdad, *un* método. En otras palabras, *no* quiero decir que la lógica formal, la ciencia y la metafísica, han de interpretarse cual si fuesen tres diversas clases de verdad. En cambio, lo que *sí* quiero decir es que estas tres cosas constituyen fases para probar el único tipo de verdad que efectivamente poseemos — verdad que va de la certeza formal a la probabilidad científica y a la posibilidad metafísica. Pues las variaciones sobre el tema de la verdad se refieren a las diferencias de *grado* de validez, y no a diferencias de *clase*.

El precedente análisis de la prueba conduce a cierta revisión de la concepción tradicional de la lógica. Es costumbre definirla como la ciencia del pensar correctamente, según lo cual se entiende únicamente la corrección de inferir una conclusión de determinadas premisas, esto es, la validez *formal*. Todos admitimos hoy que la lógica formal en sí, aunque suministra la condición necesaria para establecer la validez material de las premisas en las que se basa nuestro conocimiento científico, no es su condición suficiente.

La lógica material, en suma, es necesaria para confirmar o confutar los hechos alegados. Pero, como debiera ser igualmente obvio, tampoco la lógica material (comúnmente denominada "método científico") es la condición suficiente para determinar la validez metafísica de cualquier conocimiento que inferimos de las observaciones y experimentos, aunque ella (la lógica material) a su vez sea indudablemente su condición necesaria. Ahora bien, si hemos de ser lógicos integrales, no debemos estar satisfechos, en teoría, con detenernos en la fase material del proceso probatorio, como de hecho no lo estamos con detenernos en su fase formal. Tomando nuevamente en consideración que la filosofía, por su naturaleza, ha de tener menos valor cognoscitivo que la ciencia, debemos a pesar de eso persistir en nuestra búsqueda de la prueba hasta poder formular los principios últimos de la naturaleza, mediante los cuales nuestras generalizaciones científicas mismas se puedan hacer inteligibles.

En la filosofía clásica, este tipo de indagación, cuyo objeto trata de posibilidades concretas, por lo común toma el nombre de "metafísica". (A la inversa, la lógica formal trata de posibilidades abstractas, y la lógica material, de lo real.) Con todo, desdichadamente, la metafísica es raras veces discutida como parte integrante del pro-

blema de la lógica. Al contrario de la clásica separación de la metafísica y de la lógica, yo interpreto la metafísica como la meta teorética de la lógica misma, en cuanto el hombre como animal razonable quiere saber, en último análisis, *la raison d'être de todo.* La lógica, entonces, se transforma en la búsqueda de los tres criterios principales de la verdad —coherencia, conformidad y comprensión— a través de los cuales las proposiciones formales, materiales y metafísicas, respectivamente, pueden ser aprobadas o desaprobadas. Y puesto que tales criterios están concebidos adjetivamente como fases diferenciables dentro del mismo proceso probatorio, no substancialmente como entidades separadas, nuestro método naturalista puede bautizarse con el nombre de "lógica trifásica".

Así, concluimos diciendo que el ideal del razonamiento sobre la naturaleza de las cosas abarca esa dimensión comprensiva de la inteligibilidad, que ni las ciencias formales, ni las materiales, pueden ofrecernos. La fe última del naturalista está en que su metafísica coordina la naturaleza y la experiencia humana mejor que cualquier otra hipótesis hasta hoy exhibida, porque se inspira directamente en el conocimiento más fidedigno a nuestra disposición. Una metafísica naturalista, que constituya los *últimos* (*no* los primeros) prin-

cipios (o fase final) de la prueba, lógicamente presupone los principios *intermedios* de la ciencia material, los cuales a su vez presuponen los *primeros* principios de la lógica formal. El pensador naturalista, después de todo, cuando menos tiene la certeza de que su suplemento especulativo está construído sobre el fundamento sólido de la ciencia, no sobre la arena de la fantasía. Y una filosofía de fundamento firme cuenta con la mayor probabilidad de alcanzar la meta del conocimiento, siempre que su visión del "mundo en conjunto" sea lo suficientemente comprensiva para incluir, a más de la ciencia, las demás actividades del hombre. Que tal objetivo sea difícil de alcanzar, no constituye motivo para no trabajar por su realización.

De todas maneras, una filosofía naturalista, para ser realmente integral, ha de incluir, sin vergüenza ni miedo, el aspecto metafísico en su programa lógico. Porque si el postulado típico de una teoría naturalista de la lógica es "la continuidad del análisis", entonces no es verdad "que *todo* análisis debe ser análisis científico", [4] como sostiene otro discípulo de la escuela naturalista de Dewey. Más bien, lo que se sigue de tal postulado es que algunos análisis han de ser análisis *metafísicos*, esto es, indagación de aquellas características generales de la existencia que ninguna

ciencia particular, como tal, es capaz de tratar. De otro modo, el "neo"-naturalista, como el "viejo" materialista, sencillamente confundiría el principio de *continuidad* con el de la *identidad* del método.

[illegible] la función, como la [illegible] etapa de transi-
[illegible] otro lado, [illegible] materialista, [illegible]
[illegible] materialista [illegible]
principio de [illegible] de la [illegible]
del Estado.

Capítulo IV

JOHN DEWEY Y LA ETICA NEO-NATURALISTA

I

La cuestión más vital que se ha discutido largamente en el pensamiento estadounidense reciente, es la posibilidad de llegar a un tratamiento científico de la moralidad. El examen de la literatura del día al respecto pone de manifiesto que el llamamiento a una extensión del método científico al campo de la moral, está en boga no sólo entre muchos de nuestros filósofos académicos, sino también entre varios de nuestros científicos profesionales, especialmente los biólogos.

En esta edad espantosa de bombas atómicas, resulta un tanto consolador sentirnos asegurados

por diversos sectores de que un número creciente de científicos va adquiriendo mayor conciencia de las consecuencias éticas de su trabajo y de la urgente necesidad de solucionar los problemas concretos que agitan este desorientado mundo nuestro. Uno de los hombres de ciencia más sensibles a esta corriente es mi amigo Chauncey D. Leake. El doctor Leake está convencido de que es posible abordar los problemas morales de modo científico, y pide a los filósofos cooperar con los científicos en la realización de esta posibilidad. Empero, antes que dicho esfuerzo cooperativo pueda llevarse a cabo realmente, menester es que filósofos y científicos se pongan de acuerdo; y me permito decir que no pueden llegar a ninguna base común si antes no afrontan con claridad y entereza los obstáculos teóricos que cierran el paso hacia una inteligente solución de nuestros problemas morales. Este ensayo tiene como finalidad señalar someramente cuáles son algunos de aquellos obstáculos, con la esperanza de preparar el terreno para discusiones más provechosas sobre la lógica de la ética en el futuro.

Parece oportuno decir unas cuantas palabras preliminares, antes de continuar. La siguiente crítica del argumento corriente en favor de una ética científica, no está concebida desde un punto de vista kantiano o trascendentalista. Siendo un

filósofo naturalista, simpatizo con cualquier fe sincera en la posibilidad de un enfoque científico de la ética. En verdad, un moralista naturalista no podría denominarse tal sin la expresada fe. Pero cada fe filosófica exige una base racional; y lo que esa particular fe filosófica llamada "naturalismo" necesita, en el fondo, es respeto para las conclusiones de *todas* las ciencias. Entonces, una de las conclusiones fundamentales de las ciencias, que deberíamos respetar, puede que sea la de que la ciencia ética difiere, *en método*, de la ciencia física. Así, el punto en cuestión aquí no es el escoger entre una posición que tiene fe en la posibilidad de la ciencia moral y otra que no la posee, sino determinar si el argumento actual en pro de una ética científica puede resistir a la prueba de fuego de la crítica naturalista misma.

II

Hace más de cincuenta años, John Dewey, el decano de los filósofos norteamericanos, escribió un ensayo que puede ser considerado retrospectivamente como fuente principal de inspiración para quienes creemos en la posibilidad de la ciencia ética. El ensayo se intitula "Condiciones lógicas de un tratamiento científico de la mora-

lidad". Encuéntrase publicado en la obra *El hombre y sus problemas.* En la nota preliminar de la edición inglesa de dicho libro, el autor aclara que este ensayo en particular es importante "como una anticipación de la dirección" de su pensamiento. En él Dewey declara que su "punto de vista niega expresamente cualquier tentativa de reducir las proposiciones sobre cuestiones de la conducta a formas similares a las de la ciencia física, pero asimismo proclama expresamente la *identidad del procedimiento lógico en ambos casos*". [1]

En otras palabras, y con el objeto de replantear la posición de Dewey, primero negativamente, el ensayo adopta una firme actitud contra las escuelas filosóficas materialista y trascendentalista, por la razón de que ambas niegan el principio lógico de la identidad del método. Por una parte, el trascendentalismo lo niega estableciendo una "disparidad radical" entre los enunciados físicos y los éticos. Por otra, el materialismo niega el mismo principio, confundiendo la identidad del método con la "identidad del objeto de investigación". En forma muy curiosa, el autor critica el materialismo porque elimina la experiencia moral al reducirla a términos físicos, pero no parece darse cuenta de que la lógica de su propio punto de vista, pese a sus buenas inten-

ciones, al reducir el método ético al método físico, también elimina al fin lo que tiene de carácter específicamente moral nuestra experiencia. Porque, en último análisis, ¿cuál es la diferencia real entre el reduccionismo *metodológico* del instrumentalismo y el reduccionismo *ontológico* del materialismo? El primero, después de todo, ¿no es acaso una versión sofisticada del otro?

Sea esto así o no, contentémonos por ahora con volver a enunciar el argumento de Dewey en favor de una ética científica, en términos positivos. La manera más sencilla de hacerlo es la siguiente: ya que el procedimiento lógico en la ética puede ser idéntico al procedimiento lógico en las ciencias físicas, síguese que una ética científica es posible. He ahí el argumento fundamental del alegato corriente en favor de una ética científica. Se trata de un argumento muy común, compartido por un gran número de pensadores en el mundo contemporáneo, quienes, directa o indirectamente, han sentido la influencia de Dewey.

Históricamente, el instrumentalismo puede ser considerado como el más persistente —si no consistente— intento, después de la tradición empírica británica, de introducir el método experimental de las ciencias físicas en asuntos morales. Aun la lectura más somera que hagamos del libro de

Dewey, *Reconstruction in Philosophy* (1920), acaso su obra más militante, lo confirmará. Como todo buen pragmatista, John Dewey fué en esencia un moralista, y contempló todos los problemas filosóficos desde ese ángulo. Este tono moralista (exento de puritanismo) constituye el móvil de las razones técnicas que él aduce a fin de desechar tantísimos problemas tradicionales de la filosofía, por no tener éstos nada que hacer en su tarea de reconstrucción social y moral mediante el empleo imparcial de los métodos científicos.

Desde un punto de vista lógico, el enorme esfuerzo de Dewey para tender un puente entre las ciencias físicas y la ética descansa en la dudosa suposición de que existe *un solo tipo* de método científico (o métodos). Dada tal premisa, desde luego, síguese que ha de existir una "identidad del procedimiento lógico en ambos casos", siendo éstos las ciencias existenciales (no en el sentido del "existencialista" ahora en boga) y las ciencias normativas. Pero, ¿puede realmente el método de la ética ser idéntico al procedimiento experimental utilizado en otros campos de estudio? Si esto es posible, entonces Dewey ha hecho una formidable aportación a la teoría lógica; en caso contrario, todo su argumento en favor de una reconstrucción de la moralidad tradicional sobre el modelo de las ciencias experimentales se

hace añicos, debido a la sencilla razón de que descansa en una falsa premisa — la del reduccionismo metodológico.

A fin de determinar si es posible una identidad de método en la investigación física y ética, debemos recurrir a otro asunto preliminar, a saber, la esencia del método científico en sí. La cuestión es en extremo importante, si bien, irónicamente, esto es debido a que hay demasiada confusión baconiana de lenguas en cuanto a la naturaleza de ese método en esta era nuestra que se precia de ser tan científica. Sucintamente expresado, el método científico es el empeño continuo de basar nuestras conclusiones en la *evidencia*. Así, los métodos científicos propiamente dichos, son modos de *verificar* (o falsificar) nuestras pretensiones a la verdad, no de descubrirla; son medios de *comprobar* la validez de hipótesis alternativas dentro de un determinado campo de investigación. En síntesis, la tarea propia del método científico consiste en la búsqueda de *criterios* fidedignos de la verdad.

III

Ya es hora de volver a plantear la cuestión decisiva del presente ensayo, a la luz del análisis anterior del método científico. ¿Es posbile veri-

ficar una hipótesis normativa mediante el mismo procedimiento seguido al comprobar una hipótesis existencial? Para citar un caso, ¿es el juicio moral "Toda mujer debería tener derecho al voto", comprobable de igual manera que el enunciado químico "Todo ácido enrojece el azul de tornasol"? Uno de los discípulos de Dewey responde con seguridad: "*En teoría*, el problema de la verificación en la ética no debería ser distinto del mismo problema en cualquier otro campo." [2] Y Dewey mismo se manifiesta igualmente seguro cuando sostiene en su *Lógica* que únicamente las "dificultades prácticas" obstaculizan la aplicación del método científico a los fenómenos sociales.

Sea como fuere, a fin de estimar las dificultades *teóricas* de una investigación normativa como la ética, cuyo objeto es inherentemente, y no en forma accidental, complejo, debemos tratar de analizar más seriamente la diferencia que existe *en teoría* entre el problema de la verificación en la ética y el mismo problema en las ciencias experimentales. Pues, de otro modo, suponer ingenuamente que no haya dificultades teóricas en el campo moral, impide el propósito mismo de quitar sus "dificultades prácticas".

Muy aparte del debate tradicional entre empiricistas y racionalistas en cuanto a qué es lo que constituye la fase *inicial* de la investigación

científica, pensadores contemporáneos pertenecientes a diversas escuelas están de acuerdo esencialmente en lo que constituye su fase *terminal*, a saber, todos recurren cuando es posible a la experimentación o a la observación de los hechos bajo condiciones controladas. (Dicho sea de paso, hasta un racionalista radical como Morris R. Cohen admitía que la física difiere de la matemática en que aquélla trata de cuestiones de hecho y, en consecuencia, su procedimiento tiene que ser empírico por lo menos en la parte final —si no al comienzo— de tal observación experimental de los hechos pertinentes, ninguna teoría, por más elegante que fuese en su forma matemática, podría ser jamás verificada. Todos conocemos, desde luego, el efecto revolucionario producido por el método experimental en el mundo moderno. Pero, ¿están los problemas éticos sujetos a ese método de comprobación? ¡He ahí el problema!

Existen varias razones por las cuales la ética, no importa cuán científico sea el intento, no puede resolver sus problemas mediante el método experimental, según se lo entiende comúnmente. La primera y más obvia razón es que el método experimental sirve sólo para cuestiones de hecho, vale decir, para determinar *lo que es*, y por tanto no tiene validez para la ética, la cual trata de

cuestiones de normas o de *lo que debería ser.* (La ética descriptiva *no* es la ética normativa.) Porque solamente podemos observar, en el sentido experimental, aquellos objetos cuya condición lógica es fáctica o existencial, y no aquellos cuya condición lógica es ideal o normativa.

A esta "disparidad radical" entre lo existencial y lo normativo, Dewey respondería, otra vez, con seguridad: "Si existe algo confirmado por la observación, es nada menos que esto: los seres humanos son los que estiman naturalmente los fines y las relaciones; en suma, que ellos son los que instituyen de modo natural los valores. Poseyendo deseos y necesitando guiar su comportamiento mediante fines y propósitos, ninguna otra cosa es posible." [3] Claro está, desde luego. Pero lo que la *observación* no confirma ni puede confirmar es esto: *cuáles* de los fines y de las relaciones que estiman naturalmente los seres humanos y *cuáles* de los valores que instituyen ellos de manera natural, son *deseables.* La observación sola es incapaz de resolver tal problema normativo. Como Spinoza antiguamente, Dewey y sus discípulos parecen confundir la ética con la psicología social o la antropología. Lo lamentable es que los discípulos de Dewey creen estar escribiendo una "moral naturalista", cuando lo que verdaderamente están escribiendo es sólo una

especie de sociología naturalista. Digo esto, no porque no respete a la sociología naturalista, sino porque la *sociología* naturalista no es lo mismo que la *moral* naturalista. Así, para expresarlo con franqueza, ya es hora de que nosotros los naturalistas denominemos pan al pan, y vino al vino. El respeto del naturalista por *todas* las ciencias denota tanto la *autonomía* relativa de cada una de ellas como sus inter-relaciones.

La segunda razón por la cual el método experimental no se puede aplicar al problema de la ética, surge como corolario de la primera. En las ciencias existenciales, lo que determina al fin el destino de cualquier hipótesis o teoría es la observación de los hechos. (La matemática pura es ciencia formal, no existencial.) Volviendo a nuestros ejemplos anteriores, diremos que, si el químico fuese a encontrar por la experimentación una sola excepción al juicio "Todo ácido enrojece el azul de tornasol", la generalización química dejaría de tener validez como juicio universal. Sin embargo, por el contrario, el enunciado ético "Toda mujer *debería* tener derecho al voto", no es invalidado ni puede invalidarse por el mero hecho de que en este o aquel lugar las mujeres realmente no gocen de tal derecho.
Estaríamos siempre en condiciones de argüir, co-
mo buenos feministas, que las mujeres deberían,

aun si no lo disfrutan, gozar de ese derecho. Así como los errores del razonamiento no invalidan los principios de la lógica, de igual manera las transgresiones en el comportamiento no pueden invalidar los principios de la ética.

Además, supongamos, para mayor provecho del argumento planteado, que cambiamos el juicio por el siguiente: "Toda mujer *tiene* derecho al voto." Evidentemente, la nueva proposición, que cae dentro del área de la ciencia política, es falsa *conforme a la observación*, vale decir, porque de hecho no es así. Por último, para ver el aporte de las conclusiones de las ciencias existenciales a la ética, supongamos que nuestra proposición inicial la cambiamos una vez más, así: "Todo individuo debería tener derecho al voto *a la edad de quince años*". Aquí la psicología, por su parte, dudaría seriamente de la validez de esta generalización moral, por la sencilla razón de que los *tests* mentales indican que los individuos necesitan cierto grado de madurez para votar.

Deduzcamos las consecuencias de los enunciados precedentes. 1) Mientras que una hipótesis existencial (o fáctica) se invalida necesariamente al hallársela contraria a los hechos una hipótesis moral no lo es por haberla violado. 2) La observación (o el experimento) determina al fin la verdad o la falsedad de una hipótesis exis-

tencial. 3) La observación no determina necesariamente la *verdad* de una hipótesis ética, pero puede determinar su *falsedad.* 4) De donde resulta que las ciencias existenciales están en capacidad de determinar los ideales humanos (o posibilidades) que *no pueden ser*, pero no aquellos que *sí pueden ser.* 5) Mientras las observaciones concretas en el campo de las ciencias existenciales sirven de pruebas de la validez de las hipótesis propuestas, en el campo de la ética, al contrario, son las hipótesis mismas las que actúan como normas para medir el valor de nuestras experiencias morales concretas. Entonces lo que hace, verbigracia, de la regla áurea un principio válido de la moral, no es que pueda servir para explicar lo que son los hechos de nuestra vida moral, sino más bien el que podemos emplearla para entender lo que serían esos hechos si viviéramos según su norma de conducta. Todo lo cual muestra que la validez de una hipótesis moral depende de su valor *intrínseco* como medida de nuestra conducta real. Por el contrario, una hipótesis existencial, digamos la gravitación, depende de algo *extrínseco* a ella, a saber, la observación fáctica, no sólo por su derivación original sino también por su convalidación final.

La tercera razón para dudar de la aplicabilidad del método experimental a los problemas

éticos, se relaciona con una dificultad especial inherente a la interpretación particular que Dewey hace de ese método de acuerdo con el pragmatismo. Conforme a esta interpretación todos los principios y planes de acción han de tratarse, desde el punto de vista metodológico, como "hipótesis de trabajo". Pero, como los críticos del pragmatismo lo han advertido tantas veces, tal prueba pragmática de la verdad es desesperadamente ambigua, a menos que se modifique. La doctrina de que una hipótesis es verdadera si tiene "valor práctico", puede significar por lo menos una de las dos cosas siguientes: 1) "valor práctico" en el sentido empírico, esto es, que la hipótesis es verdadera *de hecho*, o 2) "valor práctico" en el sentido utilitario, esto es, que ella conduce a la *felicidad*. Ambos significados del término "valor práctico" se encuentran en el instrumentalismo. (De paso digamos que Dewey fué más cuidadoso que William James al distinguir las dos acepciones.)

Ahora bien, si tomamos la prueba pragmática de la verdad en su primer sentido, el empírico, nos hallamos frente a la dificultad de que ninguna hipótesis moral puede justificarse. ¿Cómo es posible justificar un ideal de la vida, que una hipótesis moral describe y prescribe, mediante un simple estudio empírico de los hechos pertinentes?

Porque debiera ser muy claro que es lógicamente imposible inferir una conclusión que contiene un *debe ser* (expresado a través del ideal mismo), partiendo sólo de premisas que, por definición, están limitadas a lo que *es*. En otras palabras, volviendo a nuestro ejemplo anterior, no podemos probar que todas las mujeres *deberían* votar por el hecho de que algunas de ellas sí *lo hacen*, por ejemplo, en los Estados Unidos de Norteamérica, Suecia, Finlandia, Italia, Ecuador, México. (Ni siquiera podríamos probar que las mujeres deberían votar porque todas ellas lo hiciesen *de hecho*.) No sé qué nombre dar a este curioso problema que surge en la lógica de una ciencia normativa donde una proposición cambia del modo *indicativo* al modo *imperativo*, por decirlo así; pero el problema de los imperativos no constituye el problema tradicional de la inducción, que se refiere a la cuestión distinta de cómo poder argüir dentro del mismo modo (indicativo), yendo de *algunos* miembros de una clase a *todos* ellos.

Pasando a la prueba pragmática de la verdad en su segundo sentido, el utilitario, éste nos ofrece una nueva dificultad. Pues la respuesta utilitaria de que cualquier doctrina que brinda felicidad a quienes la creen es por lo mismo verdadera, es

ella misma algo que no está determinado por la evidencia a su favor, sino por la fe de sus creyentes. Ahora bien, cualquiera sea la significación cognoscitiva que la fe pudiese tener en la religión, ella ciertamente no constituye evidencia en la ciencia, sea la ética u otra. Tomando el ejemplo más importante del momento presente, ¿cómo puede la "guerra fría" entre la democracia y el comunismo solucionarse pragmáticamente, si cada bando está convencido, tanto como su oponente, de que su punto de vista tiene "valor práctico" y, por lo mismo, es verdadero? Esto no significa, desde luego, que no se pueda justificar la democracia como la más prometedora de las hipótesis morales para la sociedad, sino que tal justificación no puede hacerse sobre bases pragmáticas *exclusivamente*. En resumidas cuentas, aun si la prueba utilitaria se aplica a cuestiones éticas, queda el hecho de que se deja irresuelto el problema fundamental mismo — es decir, *cuál* de los programas alternativos de acción producirá el mayor bienestar al máximo número de individuos.

A la luz de las conclusiones teóricas anteriores, tengo que llegar a la triste conclusión de que John Dewey no ha demostrado satisfactoriamente su tesis en pro de una ciencia ética y,

por tanto, el problema relativo a las condiciones lógicas de un tratamiento científico de la moralidad, todavía necesita de aquella cosa en que él siempre insistía, a saber, la "reconstrucción de la filosofía".

ser tanto, y perfilarse relativo a las exigencias lógicas de un tratamiento científico de la realidad, rechaza procede de aquella cosa en que el siempre incurrió, a saber: la "reconstrucción" de la filosofía".

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

CAPÍTULO I

1. W. P. Montague, *Los caminos de las cosas* (trad. Demetrio Náñez; Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1948), p. 268.

2. John Dewey, *La experiencia y la naturaleza* (trad., José Gaos; México, Fondo de Cultura Económica, 1948), p. 352.

3. George Santayana, *The Life of Reason,* Vol. I: *Reason in Common Sense* (Nueva York, Scribner's, 1905-6), p. 21.

4. A. Einstein y L. Infeld, *La física: Aventura del pensamiento* (trad., Rafael Grinfeld; Buenos Aires, Editorial Losada, tercera ed., 1945), p. 147.

5. F. J. E. Woodbridge, "The Nature of Man", *Columbia University Quarterly*, Vol. XXIII (1931), p. 416.

6. M. R. Cohen, *Reason and Nature* (Nueva York, Harcourt Brace, 1931), p. 165. Las letras cursivas son mías.

7. John Dewey, *Freedom and Culture* (Nueva York, Putnam, 1939), p. 75.

8. M. R. Cohen, *Studies in Philosophy and Science* (Nueva York, Henry Holt, 1949), p. 12.

9. *Ibidem*, p. 15. También en *Reason and Nature*, p. 166.

10. J. E. Turner, "The Distinction Between Mechanics and Mechanism", *Philosophy of Science*, Vol. VII (1940), p. 50.

11. F. J. E. Woodbridge, *op. cit.*, p. 414. Las letras cursivas son mías.

12. Herbert W. Schneider, *Historia de la filosofía norteamericana* (trad., Eugenio Imaz; México, Fondo de Cultura Económica, 1950), p. 313.

13. Nicola Abbagnano, en *La mia prospettiva filosofica* (Padova, Liviana, 1950), pp. 9-27.

14. F. J. E. Woodbridge, *op. cit.*, p. 414.

15. John Dewey, *Experience and Nature* (Chicago, Open Court, 1926), p. 28.

CAPÍTULO II

1. Romanell, "What Is Philosophy?", *Sophia*, Vol. VII (1939), pp. 245-251.

2. Platón, *El Banquete*, en *Obras Completas de Platón*, Tomo II (trad., Patricio de Azcárate; Buenos Aires, Ediciones Anaconda, 1946), pp. 617-619.

3. C. D. Leake y P. Romanell, *Can We Agree? A Scientist and A Philosopher Argue about Ethics* (Austin, University of Texas Press, 1950), p. 65.

Capítulo III

1. F. J. E. Woodbridge, "The Nature of Man", *Columbia University Quarterly*, Vol. XXIII (1931), p. 409.

2. P. Romanell, "The New Naturalism" *Journal of Philosophy*, Vol. XXXVIII (1941), pp. 39-48.

3. En *Naturalism and the Human Spirit* (ed., Y. H. Krikorian; Nueva York, Columbia University Press, 1944), p. 34.

4. *Ibidem*, p. 185. Las letras cursivas son mías.

Capítulo IV

1. John Dewey, *El hombre y sus problemas* (trad., Eduardo Prieto; Buenos Aires, Editorial Paidos, 1952), pp. 188-189. Las letras cursivas son mías.

2. En *Naturalism and the Human Spirit* (ed., Y. H. Krikorian; Nueva York, Columbia University Press, 1944), p. 79. Las letras cursivas son mías.

3. *Ibidem*, p. 13.

3 Platón, en [illegible] Obras completas [illegible] Tomo [illegible], Buenos Aires, Ediciones Anaconda, [illegible], pp. [illegible].

4 Cf. D. [illegible], [illegible] (Austin, University of Texas Press, [illegible]), p. [illegible].

Capítulo III

1 F. J. E. Woodbridge, "The Nature of Man", Los Angeles University Quarterly, Vol. [illegible] ([illegible]), p. [illegible].

2 F. [illegible], "The New Naturalism", Journal of Philosophy, Vol. [illegible] ([illegible]), pp. [illegible].

3 En Naturalism and the Human Spirit (ed. Y. H. Krikorian), New York, Columbia University Press, 1944, p. 34.

4 Ibidem, p. [illegible].

Capítulo [illegible]

1 John Dewey, [illegible] (trad. Eduardo [illegible]), Buenos Aires, Editorial Paidós, [illegible], pp. [illegible].

2 En Naturalism and the Human Spirit (ed. Y. H. Krikorian), Nueva York, Columbia University Press, 1944, p. 70. [illegible]

3 Ibidem, p. [illegible].



INDICE

En la Imprenta Universitaria,
bajo la dirección de Francisco
González Guerrero, se terminó
la impresión de este libro el
día 14 de diciembre de 1956.
Se hicieron 1,500 ejemplares.


BIBLIOTECA DE LA UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE
MEXICO


UNIVERSITARIA
IMPRENTA
DE MEXICO